

شرح

عين الحكمة

الامام محمد بن الدين الرازي

مجلد دوم از مجموعه تفسیر قرآن کریم

تأليف الدكتور الشيخ

أحمد محمد علي أحمد الشافعي

مكتبة

مكتبة

تهران - خیابان نایب‌الرضا

عيون الحكمة

تأليف: ابن سينا

مع

شرح عيون الحكمة

للإمام فخرالدين الرازي

شبكة كتب الشيعة
ثلاثة اجزاء في مجلد واحد

الجزء الاول

موسسة الصادق للطباعة والنشر



shiabooks.net

رابط بديل < mktba.net

بسم الله الرحمن الرحيم

اسم الكتاب: شرح عيون الحكمة
المؤلف: الشيخ الرئيس ابن سينا
الناشر: مؤسسة الصادق للطباعة والنشر ايران - طهران
شارع ناصر خسرو تليفون ٣١٣٤٦٤٤
تاريخ النشر: ١٣٧٣ هـ. ش - ١٤١٥ هـ. ق
المطبعة و التجليد: اسماعيليان
الطبعة: الاولى
عدد المطبوع: ٣٠٠٠ جلد
القطع: وزيرى

حقوق الطبع محفوظة للناسخ

هذا كتاب من نواذر التراث فى
العلم الالهى . و هو المسمى فى
لسان اليونانيين باثولوجيا . و
فى لسان المسلمين علم الكلام أو
الفلسفة الاسلامية .

التقديم للكتاب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين . والصلاة والسلام على النبي الأمي الكريم ،
الذي بعثه الله رحمة للناس أجمعين ، وعلى آله وأصحابه الطيبين
الطاهرين ، وعلى من اهتدى بهديه واتبع سنته وعمل بشريعته الى يوم
الدين .

أما بعد ..

فهذا هو كتاب « شرح عيون للحكمة » للامام الجليل القدر ، العظيم
الشان محمد بن عمر بن الحسين الشهير بفخر الدين الرازي المتوفى
سنة ٦٠٦ هـ ١٢١٠ م رضى الله عنه وارضاه . وهذا الكتاب لم يطبعه أحد
من قبل أن نطبعه . وهو يشتمل على ثلاثة أقسام : القسم الأول في
المنطقيات ، والقسم الثاني في الطبيعيات ، والقسم الثالث في الالهيات .
وقد حققته لفائدة المسلمين الذين يدافعون عن الاسلام بالأساليب
الشائعة في العالم من الجدل والمناظرة . وهؤلاء مثلهم كمثل اليونانيين
القدماء ، فانهم لما راوا السوفسطائيين يقلبون الحقائق وذلك بتلاعبهم
بالألفاظ ، وبكثرة تنريفاتهم في المسألة الواحدة حتى يبعدوا المجادل
الفاهم عن موضع الالتزام في المسألة ، اضطروا الى علم ، يعرف
القارئ والمستمع أن هذا « الشيء » يعبر عنه بكلمة كذا . وأن هذا الشيء
حده كذا ورسبه كذا . وهذه الخدمات تؤدي الى نتيجة كذا . وهذا الشيء
سيكون مصره كذا ، لأنه مشابه لشيء معروف للناس ومألوف . واصطلحوا
على تسميته بعلم المنطق ، وراوه صالحا في اثبات عقائد وإبطال عقائد ،
فاستدبروه للاثبات وللإبطال .

والمسلمون الأوائل لا آمنوا واهتدوا ، لم يكن هذا العلم سبب
إيمانهم واهتدائهم فانه ما كان قد دخل في الاسلام بعد . ولما ترجم المسلمون
علوم اليونان ومنها هذا العلم ، اختلف المترجمون في المعنى المراد من
اللفظ اليوناني . فاضطرب المعنى ، وعسر على المسلمين الفهم في الأيام
الأولى للترجمة . فنأى عنه البعض والدليل على ذلك : أن ابن سينا والفارابي
كنا على قدر كبير من فهم المعنى . ولم يتفقا على حكاية كلام مكتوب عن
« أرسطو » و « افلاطون » — كما هو معروف —

وقد اجتهد المسلمون غيا بعد في معرفة هذا العلم ، لما رأوا أهل
الكتاب على علم به . كما اجتهدوا في قراءة كتب أهل الكتاب ، وهم يعلمون
من القرآن أن بها تحريف وتغيير . وذلك لالزامهم بالدليل المسلم بصحته
عندهم . والدليل على ذلك : أن « أبا حيان التوحيدى » روى في كتابه
« الإمتاع والمؤانسة » أن « أبا سعيد السمرافى » ، « ميمى بن يونس »
تناقشا في هدف علم المنطق . وكان مما قاله « ميمى بن يونس » : « انه
آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيه وفاسد المعنى من
صالحه . كالميزان . فأنى أعرف به الرجحان من النقصان ، والشائل من
الجانب » أه

ومن كلام ميمى يتبين أن النصراني يعرفوه ويدرسوه . ولابد لهم من
فرض يعود عليهم بالنفع من معرفته ودراسته . والا لما درسوه وما عرفوه
وكتب اليهود المؤلفة في العقائد والديانات فيها ما يدل على معرفتهم
للمنطق ، وانفعائهم به في ضبط الأمتار وتنظيمها ، فدلالة الحائرين
أوسى بن ميمون وفتح الأبحاث لابن كيونة . وهما من الكتب التى تدافع
عن الدين اليهودى وتظهر مزاياه ومحاسنه — في نظرها — هما كتابان
فيهما أثر المنطق بين وواضح . ومن كلام ابن ميمون : « المقدمات العامة
التي وضعها المتكلمون على اختلاف آرائهم وكثرة طرقهم . وهى ضرورية
في اثباته في هذه الأربعة مطالب ، انفتى عشرة مقدمة . وها أنا أذكرها
لك ، ثم أبين لك معنى كل مقدمة منها وما يلزم عنها . المقدمة الأولى :

اثبات الجوهر . المقدمة الثانية : وجود الجلاء . المقدمة الثالثة : أن
الزمن مؤلف من آتات . المقدمة الرابعة : أن الجوهر لا ينفك من عدة
اعراض . المقدمة الخامسة : أن الجوهر الفرد تقوم به الأعراض التي
صايفها ولا ينفك منها . المقدمة الخامسة : أن العرض لا يبقى زمانين .
المقدمة السابعة : أن حكم الملكات حكم اعدامها ، وإنها كلها أعراض موجودة
مفتقرة لفاعل ... الخ »

ولهذا السبب اجتهد المسلمون في فهم المنطق ، وتفوقوا فيه على
غيرهم ممن تعلمه وناظر به من أهل الكتب وغيرهم . والمسلمون يقرأون
كتب أهل الكتاب ، وأهل الكتاب يقرأون كتب المسلمين ، ويعرف المسلم
ما عندهم ، وهم يعرفون ما عند المسلم . فلبن كهوفه في تنقيح الأبحاث
يرد على الإمام فخر الدين الرازي بعض ما كتبه في كتابه « معالم أصول
الدين » وابن ميمون ينتقد الإمام الرازي في دلالة الحائرين بقوله :
« للرازي كتاب مشهور سباه باللبية ، ضمنه من هذياناته وجهالاته
عظائم . ومن جللتها غرض ارتكبه وهو : « أن الشر في الوجود أكثر من
الخير . وأنك إذا قايت بين راحة الإنسان ولذاته في مدة حياته ، مع
ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والعاهات والزمانات والأفكار
والأحزان والنكبات ، فتجد أن وجوده — يعني الإنسان — نقية وشر
عظيم » (١) .هـ ويثنى ابن ميمون على « جالينوس » اليوناني بقوله :
« نعم القول ما قاله جالينوس في ثلاثة المنافع . قال : « لا تطمع نفسك
في الباطل ... الخ »

وموسى ابن ميمون يريك في كتابه دلالة الحائرين . آراء الفلاسفة ، ويريك
نقدها ، تماما كما يفعل علماء المسلمين . ومن كلامه : « افتات الفلاسفة
على الله تعالى في علمه بما سواه افتياتا عظيما جدا ، وعثروا عثرة لا
اقالة لهم منها ، ولا إن تبعهم في ذلك الرأي . وسأسبغك الشبهات
التي أوتعتهم في ما افتاتوا به ، وسأسبغك أيضا رأي شريعتنا في ذلك
ومقاومتنا لهم في آرائهم السيئة المشيعة في أمر علم الله .. الخ » (٢)

(١) ص ٩٦ دلالة الحائرين .

(٢) ص ٥١٨ دلالة الحائرين .

ويرى في كتابه آراء الفرق الإسلامية مع أنه يهودى مكر ، ثم
ينقدها . ففى العناية الإلهية التى هى القضاء والقدر يقول ان الرأى
الثالث هو رأى الأشعرية من أهل الاسلام ، ثم ينقد رأيهم بقوله : « ولزم
هذا الرأى شفاعلت عظيمة فتحملوها والتزوها . وذلك أنهم يقبسون
لـ « ارسطو » فى ما يزعمه من التسوية بين سقوط الورقة وموت شخص
... الخ »



وما من علم عند قوم الا وفى المسلمين من يعرفه سواء كان هذا
العلم مفيدا او غير مفيد . على حد قول القتال :

تعلم السحر ولا تعمل به
وعلى ما قيل :

من تعلم لغة قوم أمن مكرهم

فكتب السحر والطلسمات والعزائم والبروج ، هى كتب يعرفها اهل
الكتاب ويظنون ان لهم فيها نفعاً ومغناً — وليس فيها من النفع من الشئ —
ومع ذلك قراها المسلمون وألفوا فيها بعدما فهموا معانيها . فالمسيوطى
الإمام له كتاب . ودلود الانطاكى الضرير له كتاب . والرازى فخر الدين
له كتاب . وغيرهم له كتب . وكتب التصوف أكثر من أن تحصى . وهى
ملئكة بالأساطير والخرافات المقتبسة من كتب اهل الكتاب . وللشيطان
اتباع واعوان يوحى اليهم ، ويأمرهم باظهار فكرهم . ولابد من ان يظهر .
كما قال تعالى : « وان الشياطين ليوحون الى أوليائهم ليجادلوكم ، وان
اطعتوهم انكم لمشركون » (الانعام ١٢١) وكما فى الانجيل حكاية عن
المسيح عليه السلام وهو « لابد من المعثرات » وعلى المسلمين ان يعرفوا كل
شئ ، ثم ينفوا الباطل ويقروا الحق . وذلك بايراد شبه الباطلين كما
يعتقدونها ويحكونها ، ثم يردون الشبهة ليبتلوا كيد الشيطان .

وهذا ما أقره المسلمون فى البدء . فان « ابن الصلاح » — رحمه الله —
لما أفتى بتحريم قراءة كتب المنطق بقوله : « المنطق مخذل الفلسفة ، ومخذل الشر

شر . وليس الاشتغال بتعليمه وتعليمه مما أباحه الشارع . . . الخ » لم يستبح لفقهاء الا القليل . واكثر المسلمين على خلاف ما أفتى به . فالإمامية يدرسونه ، وما يزال الأزهر الى هذا اليوم يدرس علم المنطق للطلاب فى المرحلة الثانوية وفى مرحلة الجامعة والدراسات العليا . وفى السنة الأولى الثانوية يدرس الطالب قسم التصورات ، وفى السنة الثانية يدرس قسم التصديقات .

والشيخ ابن تيمية أحمد بن عبد الحليم رد على المنطقيين ووبخ الفلاسفة . ولرده وتوبيخه مقت بعض الناس علم المنطق وهجروا علوم الفلاسفة . وهؤلاء الذين مقتوا وهجروا مخطئون فى فعلهم ، لأن الذى يرد الفلسفة بحجج هو فيلسوف ، والذى ينصر الفلسفة بحجج هو فيلسوف ، والشيخ ابن تيمية فيلسوف . لأنه فى كتبه الفقهية والمعتادية ، استعمل تعابير المناطقة فى التقسيم وموارد انتاج القضايا . ولأنه فى رده على الفلاسفة وأهل الكتاب ، استعان بالفلاسفة فى الرد .

يقول الشيخ فى كتابه درء تعارض العقل والنقل ما نصه : « والأبهى مذ ذكر فى غير هذا الموضع ما احتج به على حدوث العالم ببيان انتفاء لازم القدم . ولكن ان كان قصده بيان فساد ما ذكره « الرازى » فـ « الرازى » ذكر وجهين . وهب أن الأول ضعيف ، لكن الثانى قوى . وهو قوله : « لو كان وجبا بالذات ، ما حصل تغير فى العالم » وتحرير ذلك أن يقال : الموجب بالذات (إما أن) يراد به العلة التامة التى تستلزم معلولها ، ولو كانت شاعرة به ، (أ) ويراد به ما يفعل بغير ارادة ولا شعور ، وان كان فعله متراخيا . ومن المعلوم أنه لم يقصد افساد القسم الثانى ، وانما قصد افساد القسم الأول . فيقال : اذا كان الموجب علة تامة تستلزم معلولها ، كان معلولها لازما لها ومعلول معلولها لازما ، فيمتنع تأخر شيء من لوازمها ولوازم لوازمها ، فلا يكون هناك شيء محدث ، فلا يحصل فى العالم تغير . . . الخ »

وفى كتاب الجواب الصحيح يرد على أهل الكتاب بأسلوب الفلاسفة . ومن كلامه لهم ما نصه :

« وان غنيتكم بالجسم : القائم بنفسه ، او المشار اليه . لم يمنع -- عندكم -- ان يكون جسما . فانكم سميتوه جوهرًا ، وغنيتكم : القائم بنفسه . فان قام الدليل على أن كل قائم بنفسه مشار اليه ، كان ايضا مشار اليه . وان قام دليل على أنه قائم بنفسه لا يشار اليه ، كان جوهرًا وجسما عند من يفسر الجسم بالقائم بنفسه . ومن نُسره المشار اليه لم يسم غنده جسما .

فتبين أنه -- على اصلكم -- لا يمنع ان يسمى جسما مع تسميتكم له جوهرًا ، الا اذا ثبت أن من الموجودات ما هو قائم بنفسه لا يشار اليه . وهذا لم يقبوا عليه دليلا . وليس هذا قول أهل الملل من المسلمين واليهود والنصارى ، وانما هو قول طائفة من الفلاسفة ، وقليل من أهل الملل وانتموهم (١) » اهـ

ومن هذا الذى قدمه يتبين : ان دراسة علم المتطقي والفلسفة لابد منها للمسلمين ، ولا يكفل علم المرء الا بهما ، ولا يكون اماما فى الدين الا من درسهما وفقهما . وشيخ الاسلام كان من الدارسين والفاهمين . وكان يدرس المتطقي والفلسفة لطلاب العلم . فقد جاء فى سيرته أن بعض الطلاب قراوا عليه « الأريستين فى اصول الدين » لفخر الدين الرازى . وهو كتاب فى علم الكلام مفيد .

والشيخ محمد أبو زهرة يقول ما نصه فى فائدة علم المنطق :

« وان تلك الطائفة من المخالذين لا تترك الاسلام فى هدوء ، بل اتبنا كثير حوله الريب . فلا بد عن مجادلتهم . ومن أجل ذلك تصدى لهم المعازلة من قديم الزمان . فانه لما فتحت الفتوح الاسلامية ، ودخل الناس فى دين الله أفواجا ، وجد من المتعصبين من اليهود والنصارى والمجوس من حاولوا ان يفسدوا الاسلام على أهله ، فكانوا يدسون بين أهله أفكارا بعيدة عنه ،

(١) ص ١٥٩ ج ٢ الجواب الصحيح لابن تيمية .

لنتخذوها حجة للطعن فيه ، وكانوا ينثرون الغبار حوله من وقت لآخر .
وفد تصدى للرد طوائف من المسلمين والمصنفين **أهل الاعتزال** — كما ذكرنا —
فقد مهروا في ذلك النوع من الاستدلال وعلى رأسهم « **واصل بن عطاء** »
و « **عمرو بن عبيد** » وغيرهم . ثم جاء من بعدهم « **أبو الهذيل العلاف** »
و « **النظام** » ثم « **الجاحظ** »

وقد وجدت في ربوع الديار المصرية الإسلامية طائفة من السوفسطائية ،
كانت تنتهج منهاج سوفسطائية اليونان ، مثل « **صالح بن عبد القدوس** »
وغيره . فقد كان من هؤلاء أصل الشك في الحقائق الالائية والعنصرية .
وأولئك ينثرون أفكارهم بين المسلمين ، ليحلوا وحدة العقيدة الإسلامية ،
ويجدوا السبيل بذلك لهم الإسلام .

لذلك كان لابد من التسلح هؤلاء . وإذا كان فلاسفة اليونان قد حاربوا
السوفسطائية اليونانية بالجدل والناقشة ، ثم بالقيود المنطقية في
الاستدلال ، كما فعل « **سقراط** » في محاوراته ، وكما فعل « **أرسطو** »
في منطق ، فقد حق على المسلمين أن يحاربوها بنفس السلاح الذي حارب
به حكماء اليونان . فقد جرب فاجدى . لذلك على المعتزلة ومن اليهيم
بالمجادلة معهم ، ثم ترجم منطق « **أرسطو** » فاجدى في ذلك وأثر .

وان تلك هي جدوى المنطق . فان جدوى المنطق هي أنه ميزان الحق
بين المتجادلين ، وهو الذى يبين زيف الاستدلال ، فهو بحدوده وأشكال
انقياس المنطقى وضروب التمثيل يوضح الزيف في القول .

ويكفى أن يوضع الكلام الزائف في شكل قياس منطقي ، وتتعرف
الحدود في كل أجزائه ، ويعرف العموم والخصوص في مقدمته ، ليتبين
الحديث من الطيب . ولقد شاع المنطق في الماضي عندما شاع الجدل
والتصويه وإثارة الأوهام نحو أمور ليست من الحق في شيء . ولا زال
يؤدى الى غايته في هذا المقام ، كما أدى الى غايته عندما شاع الجدل
في المسائل الاعتقدية ، والمسائل الفقهية بين أهل المذاهب المختلفة . الخ «

والإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ يقول فى مقدمة كتابه المستصفى .
فى علم الأصول : ان من لا يعرف علم المنطق ، لا ثمة له فى علومه . يقول
مانصه : « نذكر من هذه المقدمة مدارك العقول وانحصارها فى الحد
والبرهان ، ونذكر شرط الحد الحقيقى ، وشرط البرهان الحقيقى واتسامها
على منهاج أو جزء مما ذكرناه فى كتاب محك النظر ، وكتاب معيار العلم .
وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ، ولا من مقدماته الخاصة به ،
بل هى مقدمة العلوم . ومن لا يحيط بها فلا ثقة بعلومه أصلا » . هـ .

ولو أن انسانا مسلما قال ان علم العروض لا فائدة فيه . بدليل أن
الراهم اذا حفظ من الشعر قصائد طويلة ، وعرف معانيها ، لأنشد شعرا
مماثلا للذى حفظه ولو لم يعرف من علم العروض شيئا . وقال : ان
علم النحو لا فائدة فيه لضبط الكلام بالضمة والفتحة وغيرها . اذا كان يقدر
على توصيل المعنى للمخاطب . بدليل أن اللغة العامية تؤدى الى التخاطب
والفهم كما هو الحال فى اللغة العربية الفصحى . وقال : ان الفلسفة
لا فائدة فيها لأن الناس يريدون خبزا ولا يريدون تفكرا . وقال كذلك فى
علوم كثيرة ، وصاح بأعلى صوته : يكفى المسلمين من العلم قرآن وبهم
وسنة نبهم . لو أن انسانا قال وصاح . لأدى قوله هذا الى تأخر المسلمين
عن غيرهم من سائر الأمم . فالغزالي أبو حامد المتوفى سنة ٥٠٥ هـ
لما صاح بأعلى صوته وقال : ان طرق المتصوفة أحسن الطرق التى تنيد
المسلم فى الدنيا والآخرة ، لزم الناس الصوامع والخلوات ، وهجروا
زراعة الأرض وفلاحتها . ومن المعلوم أنه كان فى زمانه « بطرس الناسك »
فى دول أوروبا يحرض الصليبيين على قتال المسلمين فى بيت المقدس .

واذكر اننى لما قدمت « القاهرة » لأدرس فى كلية اللغة العربية .
وطفت شوارعها القديمة ورايت آثار القدماء كجامع الظاهر ببيرس وغيره ،
جال بخاطرى أن هؤلاء الذين بنوا ، قد ماتوا وذنوا ، وبقيت آثارهم تدل

عليهم . فلو أننا اجتهدنا ونجحنا وفلحنا ثم جاءنا الموت . ولابد من أن
يجيء . فما فائدة جدنا واجتهادنا إذا كان التراب يضم الكسول والمجتهد
والأمير والمأثور ؟ وعزمت على أن لا اطالع كتب العلم ولا أن أوامـل
الدراسة ، وعدت الى قريتي وأنا مصر على هذا العزم . وهذا الخاطر الذى
خطر ببالى هو شبيه بالذى يفضل دراسة علم على علم او يبيع للناس علما
ويحرم عليهم علما غيره . كلاهما يؤدى الى هلاك . اذا كان العلـمان
محترمان .

وقد وجدت هذا المعنى عند اليانسين من حكماء بنى اسرائيل فقد قال
أحدهم : « ما الفائدة للانسان من كل تعب الذى يتعبه تحت الشمس ؟ دور
يضى ودور يجيء ، والأرض تائمه الى الأبد . والشمس تشرق والشمس
تغرب وتسرع الى موضعها حيث تشرق . الريح يذهب الى الجنوب وتـدور
الى الشمال . تذهب دائرة دورانا الى مداراتها ترجع الريح . كل الأنهار
تجـرى الى البحر والبحر ليس بملآن . الى المكان الذى جرت منه الأنهار .
الى هناك تذهب راجعة . كل الكلام يقتصر . لا يستطيع الانسان أن يخبر
بالكل . العين لا تشبع من النظر والأذن لا تمتلئ من السمع . ما كان
فهو ما يكون ، والذى صنع فهو الذى يصنع . فليس تحت الشمس جديد .
ان وجد شيء يقال عنه انظر : هذا جديد . فهو منذ زمان كان فى الدهور
انـتى كانت قبلنا . ليس ذكر للأولين . والآخرين أيضا الذين سيكونون
لا يكون لهم ذكر عند الذين يكونون بعدهم ... الخ » (الجامعة ١)

ود عرفنا الله تعالى فى محكم كتابه بأنه لم يخلق الدنيا عبثا ، ولم
يخلق الناس عبثا ، بل لحكمة خلق الله الذى خلق . ولارادة ومشيئة .
وعبرة الدنيا واجبة علينا ، كل على قدر طاقته . ولـسوف تكون حياة جديدة
من بعد الموت فيها النعيم البقيم لمن احسن ، وفيها العذاب الشديد لمن
اساء . ولو وقر فى ذهن المرء أن حياته فى الدنيا هى لـخيره فى الآخرة ،
لمعمل وما يئس وما قنط . وطلب الرحمة والتوفيق من ربه .



وحجة القائلين بأن المنطق لا فائدة فيه في البرهنة على وجود الله تعالى . ولذلك يجب أن يلغى من دور التعليم هي قولهم : أن أدلة القرآن تكفي في البرهنة على وجود الله . وكذلك الأحاديث المروية عن النبي ﷺ .
أما أن الأحاديث تدل فيها المتواتر والآحاد . وقد انفتحت كلمة المسلمين على أن العقائد تؤخذ من آيات القرآن وحده . ولما أن القرآن يدل . فهو يدل . للذي عنده عقل سليم . وبيان ذلك : حينما قال النبي ﷺ أنا رسول الله . فلو فرض أن انسانا معاصرا له قال بقوله . فمن يدرينا الصائق منهما من الكاذب ؟ لابد من العقل السليم الخالي عن العناد والهوى ليكون مثل القاضي بين المتحاجين والمتخاصمين . فابو بكر الصديق رضى الله عنه حكم بصدق محمد ﷺ لأنه شاهده طول حياته صادقا . وعقله دله على أن من كان صادقا الى سن الأربعين ، لا يمكن أن يكذب . ولذلك آمن . وخديجة رضى الله عنها لما رآته يصل الرحم ويحمل الكل ويقرى الضيف ، آمنت بكلامه ، لما أخبرها به . اذ فلها عقلها السليم أن من كان على مروءة وخلق ، لا يمكن أن يضل لئلا تسقط مروءته وهيبته . ولما نطق بالقرآن المعجز في لفظه وفي معناه . وهو أمي لا يقرأ ولا يكتب ، حكم العقل بأن الأمي لا يقدر على هذا . وبالتالي يكون القرآن كلام الله ووحى الله . ولو أن انسانا لا عقل عنده ، وظهر له ملاك بكلية وجها لوجها . فانه لا تكون فائدة تفكر لا من المتكلم ولا من المستمع ، لأن العقل مفقود .

ولهذا المعنى اختلف علماء المسلمين في الشرع وفي العقل . أيهما يقدم على الآخر ؟ أي أيهما يكون حاكما على الآخر . فقال قوم : هو العقل . لأن المنهيات لا تثبت الا عند ذي عقل سليم . والعقل هو الذي يميز الصادق من الكاذب . وقال قوم : هو الشرع . لأن العقل قد يعرض له الزلل والخطأ . وليس من أحد من المسلمين القائلين بتقديم العقل أو الشرع ، يهون من قيمة الشرع أو يقلل من فائده أو يدعو الى نبذه ليس ولا واحد . فالتأملون بتقديم العقل ما قالوا به الا من أجل صحة التكليف على المكلفين .

على تفسير الجامع لأحكام القرآن ما فيه : « العقل عمدة التكليف ، وبه يعرف الله ويعلم كلامه » ، ويوصل الى نفعيه وتصديق رسوله . الا انه لما لم ينهض بكل المراد من العبد ، بمنته الرسل وانزلت الكتب . فمثال الشرع : الشمس . ومثال العقل : العين » (الاسراء ٧٠)

هذا من جهة ثبوت النبوة . ولما من جهة نصوص القرآن ذاتها . ففيه نصوص لابد للعقل من ان يفصل في معناها . ومنها نصوص المحكم والمتشابه . ونصوص التشريعات .

فمن للمحكم والمتشابه ، فذكر هذا المثال :

(١) قال الله تعالى « ليس كمثله شيء » وقال موسى عليه السلام :

« لن تراني »

(ب) وقال الله تعالى : « يد الله فوق أيديهم » وعدم المائلة ينفي الجسم واليد . ويتعارض مع اثبات اليد . فلو سلمنا بكل الأقوال — على ظاهرها — لقال العقل : لن من هذا التسليم تناقض ، بين اللفظ وبين الاثبات . ويلزم على هذا التناقض ان لا يكون للقرآن كلام الله . فكيف يوفق بين النص الذي يعلم بصفته وبين العقل الذي بين له ان النصوص متعارضة على الظاهر ؟ هذا هو السؤال الذي يدور حوله الخلاف بين النص والعقل . والذي من اجله الف الامام الرازي « أساس التقديس في علم الكلام » وردده عليه الامام ابن تيمية الحراني في « دره تعارض العقل والنقل » فالرازي يقول : ان « ليس كمثله شيء » نص محكم . ويؤيد انه محكم : ان الله لا يرى — بضم الياء — و « يد الله » نص متشابه يحتمل اليد الجسمية ويحتمل الكناية عن القدرة . ولانه متشابه ينفي رده الى محكمه وهو نفي المثلية . والنسب للفي المثلية هي القدرة . فاذن « يد الله » معناها قدرته . هذا كلام الرازي . وابن تيمية يقول : اننا نسلم بالنصين كما وردا ونقول : « كل من عند ربنا » مقبول : ليس له مثل وليس هو بجسم . وله يد — كما قال — لا نعلم لها كيفية ولا شبيها . هذا كلامه . والعقل قد استخذه الرازي لمنع بوهم التعارض بين الأقوال . والعقل قد

استخدمه ابن تيمية في التسليم بالأدوال كما جات . وكان ابي رحمه الله على رأى ابن تيمية في الله وصفاته . وأنا اليوم على دين ابي .

وعن نصوص التشريعات نلكر هذا المثال :

(١) قال الله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يربصن بأنفسهن أربعة اشهر وعشرا . فاذا بلغن أجلهن ، فلا جناح عليكم فيها ! فعلن في أنفسهن بالمعروف . والله بما تعملون خبير » (البقرة ٢٢)

(ب) وقال الله تعالى : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم مئاعا الى الحول غير اخراج . فان خرجن فلا جناح عليكم في ما فعلن في أنفسهن من معروف . والله عزيز حكيم » (البقرة ٢٤٠)

في القول الأول « أربعة اشهر وعشرا » من الأيام . وفي القول الثاني « مئاعا الى الحول » وهذا في الظاهر تعارض وتناقض . فالنص صحيح وثابت . والعقل يقول : كيف اسلم بحكمين متعارضين ومتناقضين ؟ ولدرء تعارض النصين . قال بعض المسلمين : ان القول الثاني ملسوخ لا يعمل به . وقال بعض المسلمين : ان النصين غير متعارضين . لأن النص الأول يعطى حكما اجباريا بصيغة « يتربصن » والنص الثاني يعطى حكما اختياريا بصيغة « وصية » والاجباري لا يتعارض مع الاختياري والعقل هو الذي حكم بعدم التعارض . والعقل ايضا هو الذي قال بالنسخ .

لما عن تعليل احكام الشريعة :

فان الله لما حرم وحلل ، بين للناس وجه الحكمة من الشريعة ككل ، هي الرحمة بالعباد والراثة بهم . وفي بعض التشريعات بين وجه الحكمة . وفي بعضها اكتفى بقوله : « ذلك ليعلم الله من يخافه بالغيب » وقد اجتهد العلماء في تعليل الأوامر والنواهي بالعقل . مع أن العقل لا يصلح في التعليل . لأن نصوص التشريعات ليست من النصوص المتشابهة التي ترد الى النصوص الحكمة .

ففي القرآن مثلا : ان الله تعالى حرم تكاح البنت . فليبحث العقل عن تعليل لهذا التحريم . ما هو ؟ وفي القرآن : ان آدم وابنيه وبناته لم يكن

عندهم محرمات فى الزواج . فلو فرضنا حالة مشابهة لأناس فى صحراء متقطعة عن العمران كحالة بنى آدم فى الزمان الأول . أو لو فرضنا العقل يقول : أيهما أولى بالانتفاع بهذه البنت ؟ الأب الذى أنفق عليها واعتنى بها ، أم الأجنبى الذى لم ينفق ولم يعتن ؟ أو لو فرضنا من يقول : إن الناس من آدم الى زمان موسى بن عمران — عليهما السلام — كانوا يحلون نكاح البنت . ولم يؤثر تحريره الا على يد موسى ومحمد — عليهما السلام — وهكذا مكتوب فى التوراة . أو لو فرضنا من يقول للمسلمين : إن الامام الشافعى قد أباح للرجل أن يتزوج ابنته من الزنا . وتولدها من مائه فى الزنا كتولدها من مائه فى غير الزنا . فالمنى واحد والام واحدة والتربية واحدة . وليس من فرق الا فى التلطف بالفاظ النكاح امام ولى وشاهدين لا تشترط فيها العدالة . انه لو فرضنا العقل جوز هذا وقال بهذا . فانه يجب على المسلمين جميعا تقديم نص التشريع والعمل به ، واهمال العقل فى بيان الحكمة من التحريم أو من التحليل .



وقضية النص والعقل هى من القضايا التى بثها علماء أهل الكتاب فى المسلمين ، ليفسظوا بكتائبهم عن كتبهم . فالنص عندهم مبدل ومغير . والعقل يشهد بأنه مبدل ومغير . وهنا يظهر التناقض بين النص الذى يزعمون بأنه لم يتبدل ، وبين العقل الذى يشهد بأنه مبدل . ولهذا يقولون : هل النص مقدم على العقل أم العقل مقدم على النص ؟ والدافع لهم الى هذا القول : هو الآيات التى حكم العقل بأنها ليست من كلام الله ولا من وحيه . وأخيرا قالوا : النص مقدم على العقل حتى لا يفسدهم أحد بأدلة العقل . وهذه القضية لا تصلح فى ديننا نحن المسلمين . لأن نص القرآن ننسب أحالنا الى العقل فى آيات كثيرة منها « وتلك الأمثال نضربها للناس . وما يعقلها الا العالمون » (المنكوت ٤٣) والله لا يحيل اليه الا اذا كان نص القرآن نفسه سالما من المعارض العقلية . ونص القرآن منقول بالحفظ فى الصدور ، وبالكتاب فى الأوراق . وليس كذلك الحال فى كتب أهل الكتاب . فاذا قلنا : النص القرآنى والعقل . سليمان ، ولا يكذب أحدهما

الآخر باى حال من الأحوال . فان قولنا صحيح لصحة النص من جهة .
ومن جهة أخرى . لأن الله لا يوحى بكلام لا يعقل .



والامام فخر الدين قد أساء الى المسلمين بشغلهم بهذه القضية
المزورة . وكان يجب عليه أن لا ينكرها . وان نكرها لا يكون ذكره لها فيه
أكثر من كتاب ، حتى لا يعطى لها قيمة . ولأنه شغلهم وأساء اليهم ، اعتبره
السلفيون الأجلاء من المارقين عن الدين ، والخارجين على جماعة المسلمين .
فابن قيم الجوزية رضى الله عنه يصنف بالضل فى كتابه « الروح » وشيخ
الاسلام ابن تيمية رضى الله عنه يؤلف ضده « مرد تعارض العقل والنقل »
وشيخ الاسلام ابن تيمية — وهو من كبار الأئمة — كان على علم بكتبه
« فخر الدين » ونواياه تجاه الاسلام . وقد هياه الله لرد فكره وبيان غرضه .
فانه لما أثرت عنه عبارات يفهم منها أن التوراة ليست محرفة بتبديل اللفظ .
ألف « الجواب الصحيح » وأثبت فيه : أنها محرفة بتبديل اللفظ وتغيير
المعنى . ولما قال للمسلمين : ان التصوف من الاسلام وانه يوصل الى
الله ، ألف فى بيان أن التصوف ليس من الاسلام كتباً ، بسببها استنارت
عقول المسلمين وصح فكرهم ودينهم . ولما قال للمسلمين : ان يد الله كتابية
عن قدرته وعينه عن علمه واستواؤه على العرش كتابية عن انه مالك الملك .
رد عليه فى كتب مطولة بان الخير كل الخير فى التسليم بصحة النصوص ،
وتترك التاويل حتى لا نقول فى ذات الله ما قد لا يريد الله من عباده .
ولما ألف « شرح عيون الحكمة » رد عليه الامام ابن تيمية رضى الله عنه فى
كتابه « الرد على المنطقيين » وبين ان المنطق لا فائدة فيه . ولما ألف « المطالب
العالية من العلم الامى » ووضح فيه شبهات المعتزلة والفلاسفة والأشاعرة
والشيعة فى أصول الدين وذكر أدلتها وشرحها شرحاً وافياً . رد عليه الامام
ابن تيمية ببيان المذهب السلفى الصحيح وحبب الناس فيه ودعاهم الى
اعتناقه . وبين انه مذهب رسول الله ﷺ ومذهب أصحابه وأتباعه والسلف
الصالح عليهم رحمة الله تعالى — وهو المذهب الصحيح —



والقانون الكلى الذى ابتدعه الامام الرازى هو

«إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ، أو السمع والعقل ، أو النقل والعقل ، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية ، أو نحو ذلك من المبارات . فاما أن يجمع بينهما . وهو محال ، لأنه جيع بين التقيضين . واما أن يردا جبيما (لتناقضهما) واما أن يقدم السمع . وهو محال . لأن العقل أصل النقل . ولو قبحناه عليه ، لكان ذلك قدحا فى العقل — الذى هو أصل النقل — والقدح فى أصل الشئ : قدح فيه . فكان تقديم النقل قدحا فى النقل والعقل . فوجب تقديم العقل . ثم النقل اما أن يتأول ، واما أن يفوض . وإذا تعارضا تعارض الضدين ، امتنع الجمع بينهما ولم يمتنع ارتفاعهما » ١. هـ

هذا هو القانون . الذى الفت فيه كتب ، وهى برمتها خالية من الدليل على صدق القانون فى عرضه أو نقده .

وكان يجب على الامام الرازى أن يذكر على هذا القانون امثلة من نصوص القرآن الكريم . فيقول مثلا : هذا النص متعارض مع العقل ، فماذا يفعل فيه ؟ ويجب أن نفعل شيئا . لأننا نحن المسلمين نقول بأن القرآن كلام الله ، والله لا يعطى كلاما ينقض بعضه بعضا ، ولا يعطى كلاما لا يقبله العقل . هذا ما كان يجب عليه أن يفعله .



والشيخ ابن تيمية قد اطلال النفس فى الرد على هذا القانون . وما اتى بالامثلة على التعارض بين النص والعقل . وكان يجب أن يرد على الرازى بدليين اثنين :

اولهما : أن يطالبه بذكر امثلة على التعارض بين النص والعقل . وليس من امثلة فى القرآن على ذلك .

وثانيهما : أن يقول له : ان من المعتزلة من فهم القضية على وجهها الصحيح . وحلها وازال اشكالتها . وانتهت من قبل أن تخلق . فلماذا تعيدها بأسلوب يدل على التشكيك او يدل على المغالطة ؟

وانه ليجد فرق بين : ١ — موهم التعارض ، ٢ — وبين التعارض .
 لموهم التعارض موجود فى القرآن ، والتعارض ليس له وجود .
 والمعتزلة واهل السنة فى تناسيرهم تعرضوا لموهم التعارض وازالوه .
 وافرد له « القاضى عبد الجبار بن احمد » كتابا كبيرا ، سماه بـ « تنزيه
 القرآن عن المطاعن » ذكر فيه الآيات الموهمة للتعارض ، ووفق بينها .
 مثل قوله تعالى : « فوريك لفسالنتهم اجمعين عما كانوا يعملون » (الحجر
 ٩٢ — ٩٣) وقوله تعالى : « فيؤمنذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان »
 (الرحمن ٣٩)

وعلماء قد تحدثوا عما جاء فى القرآن وما فى التوراة من معانى
 متعارضة (١) ، واثبتوا صحة ما جاء فى القرآن . ومثال ذلك : قول القرآن
 ان المسيح عيسى بن مريم عليه السلام قد تكلم فى المهد وهو صبى
 صغير . والانجيل لم يصرح بنطقه فى المهد . ورد القرطبى المفسر بان
 المسيح قد تكلم لبراءة أمه رضى الله عنها . ولو لم يتكلم لكانت قد أحرقت
 بالنار ، حسبما جاء فى التوراة من ان الزانية اذا كانت ابنة عالم من علماء
 للدين ، فانها تحرق (لاويين ٢١ : ٩) وهى قد عاشت من بعده ثمان
 سنوات — فى بعض الروايات —



ومشاغبات الرازى فى دين الله بالمثل ، اكثر من أن تحصى . والذين
 احصوها ووفقوا لرددها كثيرون من اهل العلم ، ومنهم من اطال ومنهم من
 لم يطل . فنقله : « ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا بمرجح »
 مساوى به بين العبد والرب . وخيل بالمساواة لطالب العلم : ان العبد
 مساوى للرب فى خلق الأفعال واعدائها . فالمهارب من السبع اذا ظهر
 له طريقان ، والجائع اذا قدم له رغيفان ، فاختر أحدهما . هل
 اختياره لمرجح أم لغير مرجح ؟ يقول الرازى : لابد من أمر فى نفسه
 قد رجح له أحدهما على الآخر . وقوله فى المظاهر صحيح . ووجه

(١) الفصل لابن حزم .

الخطأ فيه : انه استخدم دليل الترجيع هذا فى أفعال العباد ، على أنها من فعل الله وحده ، وليس للعبد فيها من شيء ، لا فى الكسب ولا فى الاختيار . أى أن العبد لو مد يده لتناول كوب من الماء مثلا . فان الله فى نفس اللحظة قد مد يده لتناوله . وهنا صار لاكتساب الفعل طريقان . العبد والله . ولابد من مرجح . فهل يكون الله أم يكون العبد ؟ يقول الامام الرازى : انه الله . والعبد مضطر فى صورة مختار . وقوله باطل فانه لا أحد من المسلمين يسوى بين الله والعبد ، ولا يوجد أحد منهم يقول : بأن العبد مساوى لله فى الألوهية ، حتى يتم الترجيع بين المتكافئين .

والامام الرازى قد اقتبس دليل الترجيع من الفلاسفة . فان الفلاسفة « بنوا عبادتهم فى قدم العالم على مقدمتين : احدها : أن الترجيع لابد له من مرجح تام ، يجب به . والثانية : أنه لو حدث الترجيع للزم التسلسل (١) »



وكنا ندرس فى الأزهر : أن الصفات المخبرية كيد الله وعينه وأذنه إما أن تؤول وإما أن لا تؤول ، والمسلم مخير بين الرايين . وعلينا رؤساؤنا فى جماعة « الاخوان المسلمين » فى « المنصورة » أن الخير كل الخير فى عدم التاويل مع اعتقاد التوحيد والتنزيه . ولما دخلنا جماعة « أنصار السنة المحمدية » معلمين ومُرشدِين ، علينا — كما نشأنا — أن التاويل لا يجب الخوض فيه . ولما هيا الله لنا الاطلاع على معظم الكتب التى ألفها السلفيون فى منع التاويل . ووضحت لنا الحقيقة فيه ، أدركنا ان القضية ليست سهلة كما كنا نتصور . وأن التاويل سلاح خطير قد استعملته فرق من الشيعة كالباطنية والاسماعيلية لتشويه الاسلام واظهاره بظهور لا يليق به . ولهذا صاح ابن تيمية بأعلى صوته قائلا : ان النص مقدم على العقل ،

(١) درء تعارض العقل والنقل ص ٣٦٨ .

ليسد باب التأويلات العقلية فى كتاب الله وسنة رسول الله .

ونعم ما فعل . فى الانتصار لنفسه والمحدثين والفقهاء .

اذ كان فى عصره عدا بين علماء المسلمين المشتغلين بالفلسفة وبين علماء المسلمين المشتغلين بالحديث والفقہ . فالفلاسفة يقولون : ان المحدثين ييوس لا يفهمون ولا يدرون . والمحدثون يصفون الفلاسفة بانهم يشتغلون بالتافه الذى لا يقدم ولا يؤخر .

وما كان يحق للفيلسوف ان يذم المحدث والفقہ بأنه تيس ماعز (١)

لانشغالها بأصول الدين وسن القوانين للناس . فانهما لـو انشغلا بالفلسفة ، لضاعت مصالح المسلمين وانعدم الوازع الدينى الذى يمنع من الشر والأذى . ولو انشغلا بالفلسفة لصرحا فى نهاية عمرها بما صرح به الفلاسفة وهو

نهاية اقدم العقول عقل
واكثر سعى العالمين ضلال
وارواحنا فى وحشة من جسوننا
وحاصل دنيانا اذى ووبال
ولم نستقد من بحثنا طول عمرنا
سوى ان جمعنا فيه قيل وقالوا

ولأن الشيخ الامام ابن تيمية رضى الله عنه مثلنا من أهل الحديث والفقہ . ومصالح الجمهور مقبلة على مصالح الخاصة ، قام فى وجه الفلاسفة وانتصر لأهل الحديث والفقہ .

وفخر الدين الرازى لم يسلم من السنة الفلاسفة الذين نصرهم ، ولا من السنة المحدثين والفقهاء فابن حجر العسقلانى يتول فيه : « كان يورد شبه المخالفين فى المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق ثم يورد مذهب أهل السنة والحق ، على غاية من الوهاء (١) » وقال فيه الصفى : « ان مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس (٢) » اما ابن تيمية

(١) للغزالى — وقيل للزمخشرى — أبيات شعر فى هذا المعنى .

(٢) لسان الميزان ص ٢٨٨ ج ٤ .

(٣) الوافى بالوفيات ص ٢٤٩ ج ٤ .

فقد قال فيه ابن دقيق العيد : « لما اجتمعت بابن تيمية رايت رجلا . العلوم كلها بين عينيه يأخذ منها ما يريد ويدع ما يريد » وقال فيه الذهبي : « وهو لا يداهن ولا يحابي ، بل يقول الحق المر ، الذي أداه اليه اجتهاده » وقال فيه الزملاكاني الشافعي : « كان اذا سئل عن من من العلم ، ظن الرائي والسماع انه لا يعرف مثله »

وقبل سنين معدودة من مولد الشيخ « ابن تيمية » كان المسلمون السنيون تحت راية الخلافة العباسية في مدينة « بغداد » وكان المسلمون الشيعة يتربصون بهم الدوائر — كما يحكى السنيون في كتبهم — (٢) فان في الكتب السنية التاريخية أن بغداد سقطت على يد التتار سنة ٦٥٦هـ = ١٢٥٨م وأن الشيعة من أهل فارس هم الذين ساعدوا « هولاكو » زعيم التتار على محاربة العباسيين في بغداد . ولأن الشيعة اظهروا النفاق والعداء للسنيين في ذلك الوقت العصيب . كانت آراؤهم في الدين في نظر السنيين غير مقبولة . آراؤهم في الفلسفة ، وآراؤهم في شتم بعض أصحاب رسول الله ﷺ وفي تكوين القرآن وجمعه ، وفي صحة الأحاديث النبوية ،

(٤) عاب الله على اليهود بسبب انقسامهم الى سامريين وعبرانيين . وكل فريق كان يعامل الفريق الآخر على أنه كافر .

قال الله تعالى : « واذا اخذنا ميثاقكم ، لا تسفكون دماءكم ، ولا تخرجون انفسكم من دياركم . ثم اقررتم وانتم تشهدون . ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم ، تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان . وان يأتوك أسارى تفادوهم . وهو محرم عليكم اخراجهم . أفأنتون يبيعون الكتاب وتكفرون ببعض ؟ فما جزاء من يفعل ذلك منكم ، الا خزي في الحياة الدنيا ، ويوم القيامة يردون الى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون . أولئك الذين اشقوا الحياة الدنيا بالآخرة . فلا يخفف عنهم العذاب ، ولا هم ينصرون » (البقرة ٨٤ - ٨٦)

ويجب على الشيعة أن يراجعوا كتبهم ، وأن يتعصبوا للقرآن والسنة الصحيحة المفسرة له .

وفى تفسير القرآن بالمجازات والاستعارات ، وفى من يخلف رسول الله ﷺ على طول الزمان ، وفى عصمة الخليفة ، وفى حكم حلالة الجمعة . وفى اجتهادات دينية فى الأصول وفى الفروع . ومن أجل ذلك ظهر فى بلاد الشام علماء سنيون يذكرون الأمر العقائدى عند الشيعة — كما يحكونه فى كتبهم — وينقضوه عليهم . وعلماء سنيون يذكرون الأمر الفقهي عندهم — كما يحكونه فى كتبهم — وينقضوه عليهم . ومن السنيين من برع فى الأصول والفروع معا ، واجتهد فى ذكر آراء الشيعة كلها ونقضها . ومنهم من دفعه التعصب لمجرد المخالفة ، فوقع فى الزلل . وللشيخ « ابن تيمية » ردود عليهم فى « منهاج السنة النبوية » تدل على أن الشيعة ليسوا على شيء من الدين والعقل .

ولعل الباحث الحثيث لابن تيمية — رحمه الله — على كره الفلسفة : هو أن « نصير الدين الطومى » وكان فيلسوفا وشارحا لكتب الفلسفة ، كان جاسوسا من الشيعة على السنيين عند « هولاء » وكان يترجم رسائله

=

وفى كتب التاريخ عجرة .

فانه فى سنة ٤٤٢ هجرية قامت فى « بغداد » بين الشيعة وأهل السنة حرب طائفية . وكان سببها أن سكان « الكرخ » عملوا بابا للمدينة وعملوا برجاً وكتبوا عليه : « محمد وعلى خير البشر » فمن رضى فقد شكر ، ومن أبى فقد كفر ، وقد اغتاز الحنابلة من أهل السنة وحاربوا للشيعة . حتى اضطروهم الى محو عبارة خير البشر وكتبوا مكانها عليهما السلام . ومع ذلك لم يرض أهل السنة الا بقطع الحجر المنقوش عليه العبارة والا بأن يمتنع الشيعة من قولهم حى على خير العمل فى الأذان . ولم يرض الشيعة ، واستمر القتل مدة شهرين وفى هذه الفتنة حرق ضريح موسى بن جعفر الكاظم وضريح أبوه محمد الجواد . ولو كان للاولياء فى قبورهم سلطان ، انعموا الشر عن انفسهم ، انفسهم التى ترفرف كما يدعون حول قببهم وأضرحتهم . ولو كان عندهم عقول ، لعلموا أن بذور الشقاق بين المسلمين ليست من مسلم أخلص دينه لله ، بل من أهل الكتاب الذين لا يرقبون فى مؤمن الا ولا ذمة . ويريدون للمسلمين الهلاك .

الى اللغة العربية ، الرسائل التى يبعث بها الى أمراء المسلمين ، وكان يفتى ويقول : « ان الكافر العادل احسن من المسلم الجائر »

ومن أعماله السيئة : انه كان يظهر فى بغداد امام المسلمين ، ويلوح لهم بالأمان ويشير اليهم بأن يخرجوا من باب السور عند مكان يسمى الحلبة . حتى اذا خرجوا استقبلهم جند القتل بالرمح والسيوف .

ومن جواسيس الشيعة غير « نصير الدين الطوسى » : « يزيد الدين ابن العلقمى » وزير الخليفة العباسى المعتصم بالله ومن أعماله : انه وهو وزير ، أمر بفتح سد أثناء حصار القتار لبغداد ، وبسبب فتحه هلك كثيرون من جند الخليفة نفسه . ومن أعماله : أنه نصح الخليفة بمقد سلح مع « هولاكو » فخرج مع جميع من العلماء والوزراء . وهلكوا فى « فنج » عمله لهم « هولاكو » ومعلوم أن الطوسى ، وابن العلقمى من محبى الفلسفة ، لأن الشيعة كلهم يدرسونها فى معاهد العلم . ويحكى المؤرخون المعاصرون لسقوط بغداد : أن الشيعة كانوا يلوحون للفقهاء السننيين بأن يهرعوا الى معسكر « هولاكو » فاذا وصلوا اليه اهلكهم . ومن الذين استدرجوا الفقهاء وخانوهم : فخر الدين الطهرانى . وشهاب الدين الزنجباني (١)

ولما انتهت المعركة ، وعرف كل مسلم ما له وما عليه . كان من آثارها : ظهور افكار مضادة للإمامية الاثنى عشرية . ومن هذه الأفكار : حب الفلسفة ، او بغض الفلسفة . وهل فى القرآن مجاز أم لا ؟

وفى زمانى هذا ، طوبى للمسلم العالم الذى يضع القرآن والسنة المفصلة نصب عينيه ، ولا يتعصب الا لهما ، ولا يطلب الحق الا لوجه الحق وحده . طوبى له ان فعل . وليصبر على ما يصيبه ان فعل ، والا يصبر ، لن يفعل شيئا — ولا أحد فاعل فى هذا الزمان —

(١) تلخيص مجمع الآداب فى معجم الألقاب — ابن الفوطى .

شيخ الاسلام

محمد بن عمر بن الحسين

٥٤٤ - ٦٠٦ هـ - ١١٤٩ - ١٢١٠ هـ

هو الامام الجليل محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي .
الذي يلى البكرى . ولد فى مدينة « الرى » وهى قرية من خراسان . وينسب
اليها فيقال رازى فى سنة ٥٤٤ هـ ومات فى مدينة « هراة » سنة ٦٠٦ هـ
ويكنى بأبى عبد الله وأبى المعالى وأبى الفضل وابن خطيب « الرى » لأن
نباه كان خطيبا مشهورا فيها . ووصفه الواصفون بأنه كان ربيع القامة ،
عجل الجسم ، كبير اللحية ، جهورى الصوت ، صاحب وقار وحشمة .
وتتلمذ أولا على والده الشيخ ضياء الدين عمر ، ولما مات تتلمذ على
كثيرين ، منهم الشيخ الكمال السمنانى . وقد حفظ فى صغره كثيرا من
الكتب منها « المستقصى فى علم الأصول » للامام الغزالى ، و « المعتد »
لأبى الحسين البصرى المعتزلى . وكانت الخلافات المذهبية فى الفقه وفى
العقائد قائمة بين الناس تنذر بخطر فى هذا العصر الذى نشأ فيه .
وكانت الفتن السياسية والحروب فى هذا العصر أيضا يهددان حياة
المسلمين . ففيه كانت الحروب الصليبية فى الشام ، وفيه كانت محاولات
الفتار للقضاء على المسلمين . وكان أصحاب الفرق الاسلامية كالشيعة
والمعتزلة والكرامية والحنابلة يتحاورون بعنف للوصول الى ما هو الحق
فى محكم القرآن ومتشابهه .

وكان المتصوفة قد بلغوا الى الدرجة القصوى فى افساد الاسلام
وتشويه صورة المسلمين فى نظر أعدائهم من اهل الكتاب وغيرهم . حتى
اضطر الامام الجليل الحافظ المفسر أبى الفرج عبد الرحمن بن الجوزى ،
منوفى سنة ٥٩٧ هـ عليه رحمة الله تعالى أن يؤلف فى نقد التصوف أحسن

كتاب وهو « نقد العلم والعلماء » أو « طبيس ابليس » وذلك ليصني العقيدة الاسلامية من الخرافات والبدع . ولم يمنعه من ذم اهل التصوف ان ابا حامد الغزالي قد كتب فيه ما يلبس على الناس دينهم — ولا يي حامد اتباع وانصار من الفوغاء وطلاب العلم المبتدئين — . وقد بلغت به الجراة في نصره دين الله أن جمع من أقاويل « الغزالي » أقوالا ، كانت السبب في تأخر المسلمين الى هذا اليوم ، ونقدها وردها بأحسن عبارة . وأعظم حجة .

وفي هذا العصر كان الامام الرازي أبو عبد الله . وقد خرج من عصره ، كما دخل فيه . فانه هادن المتصوفة واعترف بمقاتلتهم التي توصل الى الله . وانتصر للشافعية الذين هو منهم كما كان أبوه . وعظم الأشاعرة . واقتنى أثر الحكماء والفلاسفة ، بل ألف في السحر كتباً . ولم يميؤثر عنه خروج على المألوف في عصره . غير ان الكرامية الذين صرحوا بأن الله جسم في مكان عالى . قد اغتالوه بالسّم — كما جاء في رواية — لأنه جادلهم بأن الله تعالى لا مثل له ولا كفاء له . وجداله معهم كجدال غيره معهم . فأى جهاد عنده في نصره دين الله . وقد ترك في المسلمين بدعا ، كان يقدر على ردها ؟

ويحمد له الناس : انه قد فهم علوم كثيرة ، ولخصها أو بسطها . وقدمها للناس بترتيب ونظام يشكر عليه ويثاب عليه . وكان الأولى به ان يتخصص في علم واحد ، ليجيد فيه القول . أو ليجدد فيه . فمن يكتب في كل فن . هل يكون واسع الثقافة أم يكون عالما متخصصا ؟ انه كتب كتباً في الطب منها كتاب « مسائل الطب » وكتاب « الجامع الكبير في الطب » وكتاب « النبض » ولذلك قال عنه « المقفطى » في كتابه عيون الأنباء في طبقات الأطباء : « جيد الفطرة حاد الذهن حسن العبارة كثير البراعة قوى النظر في صناعة الطب وبباحثها » ولأنه كتب في كل علم كتاباً ، قال عنه بعض الواسفين له : « مدار تصانيفه على الجمع لأقاويل الناس »

ومن الكتب التي ألفها هذه الكتب : التفسير الكبير — شرح عيون الحكمة — أساس التقديس في علم الكلام — الأربعين في أصول الدين —

المطالب العالية من العلم الالهي — لباب الاشارات والتنبیہات — مناقب
الامام الشافعی — معالم اصول الدين — محصل افكار المتقدمين — الحصول
في اصل الفقه — السر المكتوم — الهدى ... الخ »

وقد حاول باحث أن يبراه من تأليفه « السر المكتوم » لأنه كتاب
في السحر ، وباعت محاولاته بالفشل ، لأنه أحال عليه في شرح عيون
للحكمة .

مخطوطات الكتاب

أما عن مخطوطات « شرح عيون الحكمة » فهي :

- ١ فيينا برقم ١٥٢٢ — وتاريخها سنة سبع وثلاثين وستمائة ، أى بعد وفاة المؤلف بمقدار ٣١ سنة وتقع فى ١٧٤ ورقة .
- ٢ الاسكوريال (الفهرست الثانى) برقم ٦٢٨ وتاريخها ٢٠ شعبان سنة ٦٣٧ هـ وهى اذن كتبت فى نفس السنة التى كتبت فيها نسخة لميينا ، ونسخة فيينا فى آخر ثوال سنة ٦٣٧ . وتقع فى ٢٨٢ ورقة ، وواضحة .
- ٣ برلين برقم ٥٠٤٣
- ٤ امبروزيانا فى ميلانو برقم ٣٢١ .
- ٥ راغب باستانبول برقم ٨٥٨
- ٦ — كبردج (ملحق) برقم ٨٨٠ .
- ٧ لندبرج برقم ٥٥٨
- ٨ ليندن (هولنده) برقم ١٤٤٧
- ٩ مشهد (ايران) ١ : ٥٤

١١ مانثستر (انجلترا) برقم ٢٨٠ — مكتوبة سنة ٧٢٢ هـ بخط أحمد بن عبد الرحمن بن أبى بكر بن عثمان العللى ، الملقب بفخر الهدانى . بمدينة تبريز .

١٢ بوهار ٨٠٢١٧

١٢ طلعت بدار الكتب المصرية بالقاهرة رقم ٢٨٧ حكمة ، بخط محمد بن اسعد بن محمد الدوائى . فرغ من كتابتها فى رابع شهر المحرم سنة ٨٧٨ هـ . وتابلها الناسخ على نسختين ، وذلك فى الحادى والعشرين من شهر ربيع الآخر سنة ٨٧٨ هـ . وبها نقص فى اولها . وبثنيها طيارات ، وبها مشا تقييدات بخط الناسخ . وتقع هذه النسخة فى ٢٤٩ ورقة ، مسطرتها ٢١ سطرا ، من حجم الثمن .

١٤ — المكتبة الاحمدية فى طنطا ، ومن هذه المخطوطة مخطوطة فى الأزهر .

١٥ — مكتبة بلدية الاسكندرية .



وهذا الكتاب يشتمل على ثلاثة أقسام : المنطقيات والطبيعيات والالهيات .

وفى القسم الأول يقول : « انا لا نقول : ان تحصيل المعارف الكسبية مشروط بتعلم المنطق ، بل نقول : تعلم المنطق يسهل ذلك ويكمله »

وفى القسم الثانى يقول : « اعلم : ان الحكمة النظرية اشرف من الحكمة العملية ، لأن كل ما يعلم ليعمل ، كان العلم فيه وسيلة ، والعمل مقصودا . والوسيلة فى كل شيء أحسن من المقصود . فالعلم بالأعمال يكون أدون منزلة من المعارف الالهية والجلال القديسة . وذلك يدل على ان الحكمة العملية ، أدون منزلة من الحكمة النظرية بكثير .

وايضا : فاستكمال القوة النظرية اشرف من استكمال القوة العملية .
والكتاب الالهى ناطق بحصر الكمالات الانسانية فى هاتين المرتبتين .
قال الله تعالى حكاية عن الخليل : « رب هب لى حكما والحقنى بالصالحين »
فالمراد من الحكم : تكميل القوة النظرية . والمراد من قوله : « والحقنى
بالصالحين » تكميل القوة العملية »

وفى القسم الثالث يقول : « وقد يعبر عنه — اى الموجود — بعبارة
اخرى ، فيقال : الموجود اما أن يكون مؤثرا لا يتاثر وهو واجب الوجود
— الله تعالى — او متأثرا لا يؤثر وهو الهيولى ، او مؤثرا ومتاثرا . هو
كالموجودات الروحانية . فان وجودها واقع بايجاد واجب الوجود ، ثم
انها مؤثرة فى تدبير الأجسام ، او لا مؤثرا ولا متأثرا »

والله اسأل أن يوفقنا لخفية العلم والدين .

١٠ د. احمد حجازى احمد السقا

1944-1945

کتاب بشرح عیون الحاکم

القول في المبدأ المسمى بالـ
المبدأ المسمى بالـ
في المبدأ المسمى بالـ
في المبدأ المسمى بالـ

لشيء وانما ذلك ما يعرف اذا اودع شي في الدرب المشي ذكر كل علما
 من ذلك وانما هذا ما من تفكر في ذلك العلم انما انما تفكر في ذلك
 معما ومن في الدرب مشي في ذلك العلم انما انما تفكر في ذلك
 في ذلك العلم انما انما تفكر في ذلك العلم انما انما تفكر في ذلك
 في ذلك العلم انما انما تفكر في ذلك العلم انما انما تفكر في ذلك

واما بعد رب العالمين والصلوات على ائمة الهدى المولود للعالمين
 حمد الله على ما في وجه الراهبين من ربه في هذا العهد
 في هذا العهد على ما في وجه الراهبين من ربه في هذا العهد
 في هذا العهد على ما في وجه الراهبين من ربه في هذا العهد
 في هذا العهد على ما في وجه الراهبين من ربه في هذا العهد

في هذا العهد على ما في وجه الراهبين من ربه في هذا العهد
 في هذا العهد على ما في وجه الراهبين من ربه في هذا العهد
 في هذا العهد على ما في وجه الراهبين من ربه في هذا العهد
 في هذا العهد على ما في وجه الراهبين من ربه في هذا العهد





شرح عيون الحكمة

تأليف شيخ الإسلام
الإمام محمد بن عبد الله الرازي
محمد بن عمر بن الحسين المتوفى سنة ٥٢٠ هـ

الجزء الأول
في
المنطقيات



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وهو المستعان ، وعليه التكلان

اللهم يا خالق السموات والأرض ، ويا فاطر السموات والأرض ،
ويا نور السموات والأرض ، ويا قيوم السموات والأرض ، ويا راح المساكين ،
ويا سائر عيوب المعيوبين ، ويا مجيب دعوة المضطرين ، ويا أكرم الأكرمين ،
ويا أرحم الراحمين .

اسألك سؤال مسكين مستكين ، ذليل مهين — بحق حقت على كل
أحد ، وبحق لزوم عبوديتك لكل أحد ، وبحق وجوب طاعتك على كل أحد ،
وبحق وصول رحمتك الى كل أحد : أن تنور قلب هذا الفقير الكسير ، بطلائع
معرفتك ، وتشرح صدره بلوامع هدايتك ، وتزين لسانه بذكر تهجيدك
ونحيدك ، وتعظم شأنه بأن توفقه للاقرار بتوحيده وتفريدك . وأن لا تشغل
قلبه بموجود سواك ، وأن لا تبطل توحيدة بظلمة الالتفات الى العناصر
والأفلاك ، وأن تسعده بالأمن من عقابك الأليم ، وأن تكرمه بلذة النظر الى
وجهك الكريم ، وأن ترزقه من أنواع الكرامات : أن يكون غريقا في بحار
معرفتك ، حريقا بانوار محبتك . يرى الكل معزولا في ساحة قدرك
وقضائك ، مغدوبا عند طلوع نور كبريائك . — أن تصلى (١) على محمد
رسولك في الملا الأعلى ، وترزقني الكاس ، لأرى الدرجة التي نكرتها
بقولك : « ولسوف يعطيك ربك فترضى » (الضحى ٥)

(١) وأن تصلى : مر

أما بعد

فان كتاب « عيون الحكمة » كتاب اخباره ، سطرت فى صفائح
المفاخر ، وكتبت على جبهة الفلك الدائر . وهو فى الحقيقة كالصدفة
المختومة على غرر مباحث القماء ، والمحيطه بجوامع كلمات الحكماء .
فسألنى بعض الأعراف من الأصحاب ، والخلص من الأحباب . وهو
« سيدى الحكيم . محمد بن رضوان . بن محمد . بن ملك تنكروان »
فسير مشكلاته ، وايضاح معضلاته ، والتفحص عن كيفية بيناته ، والتصنع
لمآديه وغاياته .

فأجبت عنه لأهول :

أحدها : ان هذا الكتاب درة لم تثقب ، ومهرة لم تركب ، ولم يتعرض
لتحليل تركيباته أحد من الأفاضل ، ولم يتشمر لهذا المقصود أحد من
الأواخر والأوائل . فكيف أقدر على سكر مسيل البحر المتلاطم ، وسد
طريق المعارض المتراكم ؟

وثانيها : انى مخالف لمقتضى هذا الكتاب ، فى دقيقه وجليله ، وجمله
وتفصيله . فان جررت عليها ذيل المداهنة والمهادنة ، صرت كالراضى بتوجيه
العباد الى مسالك الفى والعناد ، وان تشمرت للكشف والبيان ، وقعت
فى السنة الخزى والخذلان .

وثالثها : ان هذا الكتلب ، مع أنه فى أصله ، غير مبنى على المنهج
القويم ، والصراط المستقيم ، قد اتفقت له آفة أخرى . وهى : أنه كتاب
صغير الحجم . وفى اعتقاد الجمهور : أنه كثير العلم ، بسبب أن مصنفه
فى هذا العلم ، عظيم الاسم . فلهذا السبب ، عظم حرص الجمهور على
معرفة أسرارهِ ومعانيهِ ، وقويت رغبتهم فى الاطلاع على حقائقهِ ومبانيهِ .

ثم ان الفاظ هذا الكتاب ، وجيزة مختصرة ، والمعاني المعتبرة ، غير مألوفة ولا مشهورة ، والمطالب غير متميزة بالذواصل الملوحة ، والمقاصد غير مبينة بالالفاظ الناصعة المفهومة ، فلا جرم كل احد يفسره على وفق رايه العليل ، وخاطره الكيل .

واذا تخيلوا أن المراد منه كذا ، فربما كتبوا تلك الخيالات الفاسدة على الحاشية ، لظنهم انه يصير ذلك سببا لايضاح ذلك الكلام ، وتحصيل ذلك المرام . فاذا جاء بعدهم اقوام ، اكثر جهالة من اولئك الاولين ، واغوى ضلالة من اولئك السابقين ، فربما ظنوا بتلك الحواشى ، انها من متن الكتاب ، وانها ليست من القشر ، بل من اللباب . فحينئذ يدخلونه فى متن كتاب المصنف الأول ، ويصير ذلك سببا لحصول كل خلل وزلل .

ولقد شاهدت هذا النوع من التحريف والتخريف فى مصنفاتى ومؤلفاتى . وكنت أبالغ فى ازالتهما عن متن الكتاب ، لكيلا يحصل ما يوجب الارتياح والاضطراب .

فاذا وقع هذا ، والمدة اقل من الثلاثين ، فلان يقع والمدة قد زامت على المائة والخمسين كان أولى . وانما ذكرت هذا العذر ، لاستئصال هذا الكتاب فى كثير من المواضع على كلمات ، كثيرة الخط ، بعيدة عن الضغط ، يبعد عندي أن يكون قائلها هو هذا المصنف ، الذى كان فى قوة القريحة آية ، وفى جودة الفكر والنظر غاية .

ويغلب على ظنى : أن السبب فى اختلاف تلك الكلمات المشجة والتركيبات المعوجة ما ذكرناه وقررناه .

ولمثل هذا السبب ، فكثيرا ما يقول « جالينوس » فى شرحه لكتاب « الفصول » : « ان هذا الفصل مدلس على « ابقرات » اذ كان يجد ذلك الفصل ، كثير الزلل ، تشديد الاختلاط .

ثم ان ملقمس (٢) الشرح والتفسير ، ما صرفه عن شدة الالتباس شىء

(٢) هو تليذه : محمد بن رضوان بن منوچهر ملك شروان .

من هذه المعانير . فكتبت فى هذا المطلوب الرذيع ، والمقصود المتبع :
هذا الكتاب ، الذى يرشد العقل الى اقصى منازل السيارين الى الله —
عز وجل — ويهذى الفكر الى غايات معارج السياحين فى بيداء دلائل الله .

واكتفيت بالكلام القوى ، والبحث السوى ، والنهج الواضح ،
والطريق اللائح . وصنت القلم عن فتح الباب المساهلات والمشاغبات . بل
كل ما غلب على ظنى فساد ، أفسدته ، بمقدار ما استطعت ، وما غلب
على ظنى صحته ، قررته بمقدار ما قدرت .

فإن يك صواباً فمن فضل الرحمن ، وإن يك خطأً فمنى ومن الشيطان .

ثم توسلت به الى طلب الرضوان الأكبر ، والفوز بالمقام الأنور ،
والوصول الى الخيرات ، اللائقة بالقوى البشرية ، قبل الموت ، وعند
الموت . وسألته — سبحانه — أن يهدينى الى سواء السبيل ، وأن يميننى
على تحقيق الحق ، وإبطال الأضاليل . انه الموفق للخيرات فى كل كثير
وقليل .

مَسَائِل تَهْيِيدِيَّة

قال الشيخ : « هذا كتاب مشتمل على ثلاثة أقسام : منطقي وطبيعي

واللهي »

التفسير : ههنا مسائل (٣) :

المسألة الأولى

في

بيان أن المنطق ما هو ؟

اعلم : أنا إذا ادركنا أمرا من الأمور . فإن لم نحكم عليه بحكم البتة ،
نفيا كان أو اثباتا : فذاك هو التصور . وإن حكمنا عليه بحكم ، نفيا كان
أو اثباتا : فذاك هو التصديق .

والفرق بين التصور والتصديق : هو فرق ما بين المركب والبسيط .
وإذا عرفت هذا فنقول : إما أن تكون جميع التصورات والتصديقات ، غنية
عن الاكتساب — وهو محال — لأنها نعلم بالضرورة : أن علمنا بحدوث
العالم ووحدة الصانع ليس بضروري . أو يكون كسبيا . وذلك الاكتساب
لا يحصل بأى طريق كان ، والعلم به أيضا ضروري . بل لابد من شرائط
خاصة . والعلم المتكفل ببيان تلك الشرائط هو المنطق .

فإن قيل : للسؤال عليه من وجوه :

الأول : أن اكتساب العلم أن لم يتوقف على المنطق ، فقد بطل
قولكم . وإن توقف ، فهذا المنطق أن كان ضروريا ، فليستغن عن تعلمه .
وإن كان كسبيا ، فليفتقر إما إلى نفسه ، أو إلى منطق آخر .

(٣) مسائل تهيدية : زيادة .

القانى : انا نرى اكثر اهل انديا من ارباب العتول السلبية ، والطباع المستقيمة ، يتكلمون على احسن الوجوه ، استدلالا واعترافا ، مع انهم لا يعلمون شيئا من المنطق .

الثالث : ان التصورات غير كسبية . ولا تكون البديهيات كسبية . فلا يكون لزوم اللازم الأول عن تلك البديهيات كسبيا . فلا يكون لزوم شئ من المعلوم عن علم آخر ، يقتضيه كسبيا . فيكون المنطق ضائعا .
فهذه (٤) مقدمات خمس :

المقدمة الأولى

لى

ان التصورات غير كسبية

وبيانها من وجهين (٥) :

الأول : طالب التصور . اما ان يكون له شعور بذلك المطلوب ، او لا يكون . فان كان الأول فقد امتنع الطلب . لأن تحصيل الحاصل محال . وان كان الثانى ، فقد امتنع الطلب أيضا . لأن ما لا يكون مشعورا به بوجه ما ، كان الانسان غافلا عنه . والغافل عن الشئ مخلقا ، يمتنع أن يكون طالبا مطلقا .

لا يقال : لم لا يجوز ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه ، فيكون الطلب لتكميل ذلك الناقص ؟

لأنا نقول : الوجه المشعور به غير الوجه الذى هو غير مشعور به ، لا متنازع توارد التقيضين على الموضوع الواحد . واذا ثبت التغاير بين الوجهين ، فالوجه المعلوم يمتنع طلبه ، لا متنازع تحصيل الحاصل . والوجه الذى هو غير معلوم ، يمتنع طلبه أيضا . لأن المتغول عنه ، لا يكون مطلوبا .

(٤) وهذه : ص — ويقصد بالمقدمات الخمس ما فى السؤال الثالث

(٥) المقدمة الأولى وهى قولنا التصورات كسبية وبيانها ... الخ .

الثاني : هب أن التصور فى الجملة ، قد يكون ممكن الطلب . إلا أن التصورات التى منها تأتلف تلك التصديقات البديهية ، لا تكون كسبية . لأن تلك التصورات شرائط لتلك التصديقات ، الفنية عن الاكتساب . وما يكون شرطاً لغير المكتسب ، لا يجب أن يكون مكتسباً . فثبت : أن الصور التى منها تأتلف المقدمات البديهية : غير مكتسبة .

المقدمة الثانية

فى

**ببيان اثبات أن التصورات ، لما لم تكن مكتسبة
وجب أن لا تكون المقدمات البديهية كسبية**

والدليل عليه : أن المقدمة البديهية هى التى يكون مجرد حضور موضوعها ومحمولها كافياً فى جزم الذهن بلسناد أحدهما إلى الآخر ، بالنفى أو الإثبات . وإذا ثبت هذا ، فنقول : أن حصلت ماهية الموضوع والمحلول فى الذهن ، لزم حصول التصديق ، لزوماً ضرورياً . وإن لم يحصل ، لم يحصل أحدهما ، امتنع حصول ذلك التصديق . فثبت : أن حصول المقدمات البديهية غير كسبى .

المقدمة الثالثة

فى

**اثبات أن البديهيات لما لم تكن كسبية ، لم يكن
لزوم اللزوم الأول عن تلك البديهيات كسبياً**

والدليل عليها : أن تلك البديهيات التى هى المستلزمة ، لحصول تلك النتيجة الكسبية . أن كانت مستجمة لجميع الجهات المعتمدة فى ذلك الاستلزام ، كان حصول النتيجة واجباً — لزوماً ضرورياً — وإن لم تكن مستجمة لكل تلك الجهات . فحينئذ لابد معها من قيد آخر . وذلك القيد أن كان بديهيًا ، فقد عاد الكلام الأول عن تلك البديهيات ، ليس بكسبى .

المقدمة الرابعة

فى

بيان أن الحال فى لزوم كل علم عما قبله ، وجب أن يكون كذلك

والأبر فيه ظاهر . لأن الكسبى الثانى ، بالنسبة الى الكسبى الأول ، كالكسبى الأول بالنسبة الى البديهيات . وحينئذ يجرى ذلك الحليل فيها ايضا .

المقدمة الخامسة

فى

أنه متى كان الأمر كذلك ، لم يكن فى المنطق منفعة

وتقريره : أن المنطق — كما قيل — آلة صناعية ، يصون الانسان بها فكره عن الخلط . وذلك انما يعطل فى الأمور التى تكون بفعله واختياره . ماذا كانت العموم بأسرها خارجة عن الاختيار ، لم يكن فى المنطق فائدة .

الجواب عن الأول والثانى : انا لا نقول : أن تحصيل المعارف الكسبية مشروط بتعلم المنطق . بل نقول : تعلم المنطق يسهل ذلك ويكمله . وتقريره : أن نقول : الناس اما واجدون لهذه المعارف أو فاقدون لها . أما الأول . وهم الواجدون لها . فقسمان : قسم وجدوها على أقصى الوجوه بمقتضى أصل الفطرة النيرة الكاملة المبرأة عن النقصان . وقسم آخر وجد بعض المعارف ، لكن تدهست فطرته الأصلية بها طراً عليها من عوارض الوهم وتوازع الخيال . والأول هو القوة لنفسه ولغيره . والثانى محتاج الى الأول حتى يقابل غريزته بغريزته ، مقابلة النسخة بالأم ، فيصلحها به . ولها الفاقدون قسمان : قائل وغير قائل . والقائل هو الفائد الذى يمكنه تحصيل ذلك المنقود ، وغير القائل هو الذى لم يحصل له هذا القبول البتة .

واذا عرفت هذا ، فنقول : علم المنطق يستغنى عنه الأول ، ولا ينتفع به الآخر . وأما الثاني فهو أكثر انتفاعا به من الثالث ، لكون الثاني مطبوعا ، وكون الثالث متكلفا .

(وأما) الجواب عن الثالث : فهو أن نتول : هب أن ترتيب كل نتيجة على ما تنتجها ، ترتيب ضرورى ، لكنه لا يبعد فى بعض النفوس أن يتوقف استعدادها لقبول هذا المفتح المستلزم لهذه النتيجة على تعلم هذه القوانين المنطقية . وعلى هذا التقدير يكون وجه النفع فيه ظاهر .

المسألة الثانية

فى

بيان موضوع المنطق

اعلم : أنه سيجىء فى كتاب « البرهان » أنه لابد لكل علم من شىء ، يبحث فى ذلك العلم عن أغراضه من حيث هو هو (٦) . وذلك الشىء هو الذى يقال له : أنه موضوع ذلك العلم .

وموضوع المنطق : المعقولات الثابتة من حيث أنه كيف يمكن ترتيبها الى تعرف الجهولات .

ففنقتقر ههنا الى بيان أمرين :

أحدهما : تفسير المعقولات الثابتة . فنقول : أنا إذا غفلنا السماء والأرض والحجر والمثلث ، وغيرهم من الماهيات . فانا بعد تغفلنا لهم ، نحكم على بعضها بالبعض ، بكونها موضوعة ومحولة وذاتية وأجناسا ، ونفصلا وأنواعا : أمور زائدة على تلك الماهيات . فتعقل تلك الماهيات (هو) المرتبة الأولى ، والحكم عليها بالأحكام المذكورة هو المرتبة الثانية (٧) وهذا هو المراد من قولنا : المعقولات الثابتة .

(٧) فهذا : مى

(٦) فذلك : مى

والأمر (٨) الثانى فى ان هذه الاعتبارات . قد يبحث عنها . انها هل هى موجودة أم لا ؟ وهذا البحث ينظر فيه المناظر فى العلم فى الوجود ولواحقه
وأيضا : قد يبحث عنها : ان وجودها فى النفس او فيها وفى الخارج ؟
وهذا البحث قد ينظر فيه علم النفس .
وأيضا : قد يبحث عنها : انه كيف يمكن تركيبها ، حتى يتأدى عنها الى
تعرف المجهولات ؟ وهذا هو موضوع علم المنطق ..

المسألة الثالثة

فى

(ان علم المنطق هل هو علم أم لا ؟)

اختلفوا فى ان المنطق هل هو علم أم لا ؟ وهذا البحث لفظى . لانا
بيننا : ان المنطق انما يبحث عن الاعراض العارضة للمعتولات الثابتة التى
لا وجود لها فى الخارج . فان كان المراد بالعلم ما يكون بحثا عما له وجود
فى الخارج ، لم يكن المنطق علما للثبته ، وان كان المراد بالعلم ما يكون بحثا
عن كل ما له وجود ، سواء كان فى الخارج أو فى النفس . فالمنطق علم .

المسألة الرابعة

فى

(قيمة علم المنطق)

كان الشيخ « أبو نصر الفارابى » يسميه رئيس العلوم ، وكان الشيخ
« أبو على » ينكر هذه الرئاسة . ويقول : انه كالخادم للعلوم ، والله فى
تحصيلها .

وهذا البحث أيضا لفظى . فان الرئيس ان كان هو الذى ينفذ حكمه
على غيره ، ولا ينفذ حكم غيره عليه . فالمنطق رئيس العلوم باسمها ، لأن
حكم المنطق نافذ فى كل العلوم ، وشيء من العلوم لا يجرى حكمه فيه .
وان كان شرط كونه رئيسا ان يكون مقصودا لذاته ، فالمنطق ليس كذلك .

المسألة الخامسة

فى

(تقسيم العلوم)

ان « الشيخ » ذكر تقسيم العلوم فى أول الطبيعيات . ونحن نشير الى خلاصة ذلك ، ليصير كالتفسير لقول الشيخ ههنا : « هذا الكتاب يشتمل على ثلاثة أقسام : منطقى وطبيعى واللهى »

فنقول : العلم . اما ان يطلب ليكون له معونة فى تحصيل سائر العلوم . وهو المنطق . أو لذاته . وهو اما ان يكون علما بما لا يكون وجوده باختيارنا . وهو العلم النظرى ، أو بما يكون وجوده باختيارنا وهو العلم العملى .

والأول . فهو اما ان يكون علما بما وجوده يكون متعلقا بالمادة فى الخارج وفى الذهن . وهو الطبيعى . أو يتعلق بالمادة فى الخارج ، لا فى الذهن وهو الرياضى أو لا يتعلق بالمادة . لا فى الخارج ولا فى الذهن ، وهو الالهى . .

وأما الثانى . فهو اما أن يكون بحثا عما يعرض للانسان وحده من الفضائل والردائل . وهو علم الأخلاق . أو عما يتعلق بالأمور المشتركة وبين خواصه . وهو علم تدبير المنزل ، أو عما يتعلق بالأمور المشتركة بينه وبين عامة الناس وهو علم السياسة .

فهذا هو الإشارة الى ضبط العلوم . وأما الاستقصاء فى شرح هذا الباب . فسيأتى فى شرح أول الطبيعيات . <



المفصل الأول

في

تقسيم الألفاظ

قال الشيخ : « كل لفظ لا تريد أن تدل بجزء من معناه فهو مفرد .
كتقولك : انسان . فانك لا تدل بجزائه على شيء . وكل لفظ تريد أن تدل
بجزء منه على جزء من معناه ، فهو مركب . كتقولك : راسي الحجارة . فلاك
تدل براسي على شيء . وبالحجارة على شيء آخر »

الخلاصة : منها مسائل :

المسألة الأولى

في

(تعريف اللفظ المفرد والمركب)

اعلم : أن الحكيم « أرسطاطاليس » قال : اللفظ المفرد هو الذي
لا يدل جزء منه على شيء أصلاً . فأوردوا عليه سؤالاً . وقالوا : هذا يشكل بقولنا
« عبد الله » فانه لفظ مفرد ، مع أن له جزئين . وكل واحد منهما دال على
معنى . وأجلب المتلمسون لقوله عن هذا السؤال بجواب حق . فقالوا
أن قولنا « عبد الله » قد يفكر ويراد به جملة اسم علم . ومد يذكر ويراد به
جملة نعتا وصفة . فان أردنا به الأول ، فهو لفظ مفرد ، لكن لا يبقى لشيء
من أجزائه دلالة أصلاً . لأن العلم هو اللفظ الذي جعل قائماً مقام الإشارة
إلى ذلك الشخص المعين ، من حيث أنه ذلك المعين . ولهذا قال النحويون .
أسماء الأعلام لا تفيد فائدة في التسمية البتة ، بل هي قائمة مقام الإشارات .

وإذا كان كذلك ، فقد ظهر أن « عبد الله » إذا جعل اسم علم ، فإنه لا يكون لقى من أجزائه دلالة على شيء أصلا . أما إذا أردنا أن نجعل قولنا « عبد الله » نعتا وصفة . فهو بهذا الاعتبار مركب لا مفرد . وهذا جواب حق عن السؤال المذكور .

ومن الناس من ترك تعريف اللفظ المفرد بذلك الوجه ، بل قال : هو الذى لا يدل جزء من أجزائه ، على جزء من أجزاء معناه . وهذا القائل لما اختار هذا الوجه فرارا من ذلك السؤال . فان قولنا « عبد الله » أن دل كل واحد من جزئه على شيء ، لكنه لم يدل شيء من أجزاء هذه الكلمة على شيء من أجزاء هذا المعنى . لأن هذا اللفظ إذا جعل اسم علم ، كان مسماه هو ذلك الشخص . ولا يمكن أن يقال : أن قولنا « عبد » يدل على بعض أجزاء ذلك الشخص . وقولنا « الله » يدل على نعته الآخر . فثبت : أن قولنا « عبد الله » لا يفيد شيء من أجزائه ، شيئا من أجزاء معناه . واعلم : أن اختيار « الشيخ » فى « الشفاء » و « الاشارات » هو الوجه الأول ، واختياره فى هذا الكتاب هو هذا الثانى . ولا منافاة بين القولين . لأن لكل أحد أن يفسر لفظه بما شاء .

وإذا عرفت تفسير اللفظ المفرد . فاللفظ المؤلف والمركب ما لا يكون كذلك . ثم ان عرفنا المفرد بالعبرة الأولى . وهو أنه الدال الذى لا يدل شيء من أجزائه على شيء أصلا ، حين هو جزؤه . قلنا : المركب هو الذى يدل شيء من أجزائه على شيء . حين هو جزؤه . وان عرفنا المفرد بالوجه الثانى . قلنا : المركب هو الذى يدل جزء من أجزائه على جزء من معناه . وهو الذى ذكره « الشيخ » هنا .

المسألة الثانية

فى

(الفرق بين اللفظ المركب واللفظ المؤلف)

من الناس من فرق بين اللفظ المركب وبين اللفظ المؤلف . وتلخيص الكلام أن يقال : الملحوظ به . أما أن تكون أجزاؤه لاتدل على شيء أصلا . لا حين هي أجزاء

لذلك اللفوظ ، ولا لو انفردت . وهذا هو المفرد . كقولنا : « فرس »
و « جمل » . واما أن تكون تلك الأجزاء لا تدل على شيء ، حين هي أجزاء
له . ولكنها تدل لو انفردت . وهي قولنا « عبد الله » فان قولنا « عبد »
وقولنا « الله » لا يدل واحد منهما على شيء أصلا ، حين يكون كل واحد
منهما لو انفرد باعتبار آخر ، فانه يدل على شيء . منهما جزءا . كقولنا
« عبد الله » اذا جعلناه اسم علم . ولكن كل واحد وهذا هو المسمى
بالمركب . واما أن تكون تلك الأجزاء ، دالة على تلك المعاني ، حين تكون
هي أجزاء لذلك اللفوظ . كقولنا : الانسان حيوان ناطق . وهذا هو
المسمى بالمؤلف .

المسألة الثالثة

فى

(تقسيمات الألفاظ والمعاني)

أما أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مفردا ، أو يكون اللفظ مؤلفا والمعنى
مؤلفا ، أو يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا أو يكون اللفظ مؤلفا والمعنى
مفردا . فهذه أربعة لا مزيد عليها .

أما القسم الأول : وهو أن يكون اللفظ مفردا ، والمعنى مفردا . فهو
مثل كل لفظ دل على معنى بسيط فى ذاته .

وأما القسم الثانى : وهو أن يكون اللفظ مؤلفا ، والمعنى مؤلفا .
فهو كقولنا : العالم حادث ، وما يجرى مجراه .

وأما القسم الثالث : وهو أن يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا . فهو
كل لفظ مفرد وضع معرنا لاهية مركبة .

وأما القسم الرابع : وهو أن يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مفردا . فهذا
محال . لأننا ان جعلنا مجموع ذلك اللفظ اسما لتلك الماهية ،
كان مجموع ذلك اللفظ اسما مفردا . وان جعلنا احد جزئى ذلك اللفظ ،
اسما تاما لتلك الماهية ، كانت البقية لفظة مهمله ، واللفظ المهمل لا يتركب
مع اللفظ المستعمل تركيبا طبيعيا .

قال الشيخ : « كل لفظ تدل به على اشياء كثيرة ، بمعنى واحد .
 فهو كلى . كقولك : الحيوان : سواء كقمت كثيرة فى التوهم لو فى الوجود .
 وكل لفظ لا يمكن ان تدل به بمعناه الواحد على كثيرين مشتركين فيه »
 فهو جزئى . كقولك : زيد »
 التفسير : فيه مسائل :

المسألة الاولى

فى

(المعنى الواحد من اللفظ)

كل لفظ ذكر وفهم منه معنى واحد . فذلك المعنى الواحد . اما
 ان يكون نفس تصور معناه ، مانعا من وقوع الشركة فيه ، او لا يكون
 مانعا من وقوع هذه الشركة .

فان كان الاول فهو الجزئى . كقولك : « زيد » اذا جعلناه دليلا على
 هذا الشخص من حيث انه هذا . فان هذا المفهوم يمتنع لذاته ان يكون
 مشتركا فيه بينه وبين غيره . لأن بديهة العقل حاكمة بان هذا الشخص
 يمتنع ان يكون نفس غيره ، وان يكون غيره نفسه .

وان كان الثانى وهو ان لا يكون مانعا من هذه الشركة . فهو الكلى .
 كقولنا : « الحيوان » فان هذا المفهوم لا يمتنع نفس تصور معناه من ان
 يكون هذا المفهوم صادقا على كثيرين .

واذا عرفت هذا فقول : اقسام الكلى على قول « الشيخ » ثلاثة ،
 وعلى قول غيره خمسة . اما الثلاثة التى هى مذهب « الشيخ » فلان الكلى
 قد يكون مشتركا فيه بالفعل . كقولنا « الحيوان » فانه مفهوم مشترك
 فيه بين اشخاص كثيرين . وقد لا يكون كذلك بالفعل ، لكنه يكون مشتركا
 به بين القوة ، كلفظ « الشمس » عند من يجوز وجود شمس كثيرة .
 فان بتقدير دخول تلك الشمس فى الوجود ، كان لفظ الشمس واقعا
 عليها بمفهوم واحد . وقد لا يكون كذلك لا بالفعل ولا بالقوة . ولكن الامتناع
 ما جاء من نفس مفهوم اللفظ ، بل من دليل منفصل . كقولنا « الاله »
 فان هذا المفهوم من حيث هو هو ، لا يمنع من الشركة . اذ لو كان الامر

كذلك ، لكان كل من فهم هذا المعنى ، علم ببديهية العقل أنه واحد ، لوجب أن لا يحتاج فى معرفة وحدة واجب الوجود الى دليل منفصل .
وحيث احتيج اليه ، علمنا أن امتناع الشركة ، ما جاء من نفس مفهوم اللفظ ، بل من دليل منفصل .

وأما الوجهان الزائدان على هذه الثلاثة :

فأحدهما : أن لا يكون لذلك المسمى وجود فى الخارج أصلا .
لا فى الكثيرين ولا فى الواحد ، لكنه يكون ممكن الوجود . كقولنا « حائط من ياقوت »

والثانى : أن لا يكون له وجود فى الخارج ، ويكون وجوده الخارجى ممتنعا لذاته . كقولنا « اجتماع الضدين » فإن هذا اللفظ يفيد معنى .
ولولا هذه الإضافة ، لامتنع الحكم عليه بالامتناع . ثم ان ذلك المسمى لا وجود له فى الخارج أصلا ، لا فى الكثير ولا فى الواحد . ومع لذلك فهو ممتنع الوجود فى الخارج .

المسألة الثانية

فى

حد الجزئى

نكر « الشيخ » فى « الاشارات » أولا حد الجزئى . وهو انه الذى يمنع نفس تصور معناه ، من وقوع الشركة . ثم لما ذكر ذلك ، قال :
« واذا كان الجزئى كذلك وجب أن يكون الكلى ما يقابله . وهو الذى لا يكون نفس تصور معناه مانعا من وقوع الشركة » وأما فى هذا الكتاب فإنه ترك هذا الترتيب وقدم حد الكلى على حد الجزئى فى اللفظ .

واقول : أما الذى فى « الاشارات » ففيه فاقحتان :

الفائدة الأولى : ان من الناس من ظن أن الشركة فى كون اللفظ كليا ، وقوع الشركة فيه ، مفهومه بالفعل ، كقولنا « الحيوان » فأما الذى لا يكون

مفهومه مشتركا فيه بالفعل ، فانه لا يكون كليا . و « الشيخ » ابطال هذا القول الفلسد بالترتيب الذى ذكره فى « الاشارات » وذلك لأن الكل اتفقوا على أن اللفظ اما أن (٨) يكون كليا واما أن يكون جزئيا ، وانه لا واسطة بين التسمين ، واتفقوا على أن الجزئى هو الذى يكون نفس تصور معناه مانعا من وقوع الشركة . واذا ثبت أن الجزئى هو الذى ذكرناه ، وثبت أنه لا واسطة بين الكلى والجزئى ، لزم لا محالة الاعتراف بأن كل ما نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه ، فانه يجب أن يكون كليا . سواء كانت تلك الشركة حاصلة بالفعل أو لا تكون . وذلك يدل على فساده قول من يقول : الشرط فى كونه كليا ، حصول الشركة بالفعل . نثبت : أن الترتيب الذى اعتبره فى « الاشارات » يفيد هذه الفائدة المعبرة .

ولما الفائدة الثانية : فهى أن الجزئى هو الذى يكون نفس تصور معناه مانعا من الشركة ، والكلى ما لا يكون كذلك ، فيكون التقابل بينهما تقابل الملكة والمعدم . والجانب الثبوتى هو الجزئى ، لأنه اشارة الى كونه مانعا من الشركة ، والجانب العدمى جانب الكلى ، لأنه اشارة الى عدم هذا المانع . وتصور الملكة هو الأصل فى تصور المعدم ، لأن الاعلام انما يعرف بواسطة معرفة الملكة . فثبت : أن تصور ماهية الجزئى كالأصل لتصور ماهية الكلى . واذا كان هذا التقدير حاصلا فى العقول والأذهان ، وجب أن يكون معتبرا فى اللفظ . واما فى هذا الترتيب (فانه) قدم تعريف الكلى على تعريف الجزئى . ولعل السبب فيه : أن الحدود والبراهين انما تكون للكليات لا للجزئيات ، فانه لا حد للفاسدات ولا برهان عليها . ولما كان كذلك كان اتكى هو المقصود بالقصد الأول . والجزئى هو مقصود بالتبع . وتقديم ما بالذات على ما بالغير واجب (٩) .

(٨) اما أن اللفظ . اما أن يكون كليا ... الخ : ص

(٩) الواجب : ص

المسألة الثالثة

فى

(دلالة الجزئى على المعنى)

اعلم : ان لفظ الجزئى يطلق على أمرين :

أحدهما : الشخص المعين : وهو الذى نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة فيه . وهو الذى ذكرناه فى أول هذا الباب .

والثانى : هو أن كل شيئين أحدهما أخص من الآخر ، فانه يقال لذلك الأخص : انه جزئى بالقياس الى ذلك الأعم . والفرق بين هذين المعنيين والآخر من وجهين :

أحدهما : ان الجزئى بهذا المعنى قد يكون كلياً كالإنسان فانه جزء الحيوان ، وهو كلى فى نفسه . وأما بالمعنى الأول فلا يكون كلياً التة .

والثانى : ان الجزئى بهذا المعنى مضاف الى الكلى الذى فوقه وبالمعنى الأول غير مضاف . واذا عرفت هذا فنقول لا شك أن الشئ قد يكون جزئياً مضافاً وان لم يكن جزئياً حقيقياً . أما هل يعقل أن يكون جزئياً حقيقياً ولا يكون مضافاً ؟ فالأظهر أنه لا يجوز ذلك ، لأن الجزئى الحقيقى اذا حذف منه كونه ذلك المعين ، يبقى الباقى ماهية كلية . ويكون هذا الشخص داخلاً تحتها ، وأخص منها .

وذلك يدل على أن كل جزئى حقيقى فهو مضاف ، وان كان قد يكون جزئياً مضافاً ، ولا يكون جزئياً حقيقياً .

واذا عرفت هذا فنقول : الأعم قد يكون جزء الماهية وقد يكون خارجاً ، والجزئى المضاف وان كان أعم من الجزئى الحقيقى لكنه لا يكون جنساً له . لأن الجنس جزء الماهية . وكل ما كان جزءاً لماهية ، فانه يمنع كونه مجبولاً عند كونه جزءاً لماهية معلومة . وههنا قد يمكننا أن نتصور كونه جزئياً بمعنى ذلك المعين ، وان كنا لا نعرف كونه جزئياً بالمعنى المضاف . وذلك يدل على أنه ليس أعم منه عموم الجنس .

المسألة الرابعة

فى

الفرق بين الكل ، وبين الكلى ، وبين الجزء

وبين الجزئى وبين الكل ، وبين كل واحد واحد

لما الفرق بين الكل والكلى ، وبين الجزء والجزئى : فالحكماء

ذكروه (١٠) فى العلم الالهى وبينوه من وجوه :

الأول : قالوا الكل من حيث هو كل موجود فى الأعيان . ولما الكلى من حيث هو كلى فليس بموجود فى الأعيان . لأنه من المحال أن يوجد شئ بعينه فى الأعيان . ثم انه يكون مشتركا فيه بين كثيرين .

الثانى : ان الكل يعد بأجزائه . ويكون كل جزء داخلا فى قوامه ، ولما الكلى فلا يعد بجزئياته . ولا أيضا الجزئيات داخله فى قوام الكلى .

الثالث : ان طبيعة الكل لا تقوم الأجزاء التى فيه ، بل ، تتقوم بها . ولما طبيعة الكلى فانها تقوم الجزئيات ويكون جزءا من أجزاء قوامها . كالانسان فانه جزء من هذا الانسان . والدليل عليه : ان الأنواع متقومة فى طبائع الأجناس . والفصول والأشخاص متقومة من الطبيعة النوعية مع الاعراض الخارجية المشخصة .

الرابع : ان الكل لا يكون محولا على كل واحد من الأجزاء . والكلى يكون محولا على كل جزئى ، كما يقال الانسان حيوان ولا يقال : الواحد عشرة .

الخامس : ان أجزاء الكل متناهية ، وجزئيات كل شئ متناهية .

السادس : الكل يحصره أجزاءه ، والكلى لا تحصره جزئياته .

فهذا ما قيل فى الفرق بين الكل والكلى ، وبين الجزء وبين الجزئى . ولما الفرق بين الكل وبين كل واحد واحد : فهو ان الكل عبارة عن

(١٠) ذكروا : ص

المجموع . من حيث أنه مجموع ، وكل واحد عبارة عن كل واحد الأحاد التي فيها تركيب ذلك المجموع به وبالجمل : فالفرق بين الكلى وبين كل واحد من اجزائه معلوم بالضرورة . ولا معنى للجزء الا كل واحد واحد من اجزاء الكل .

وأما الفرق بين الكل وبين كل واحد واحد : فهو ان كل واحد عبارة عن الجزئى ، فالفرق الذى ذكرناه بين الكلى وبين الجزئى ، هو بعينه فرق بين الكلى وبين كل واحد واحد .

قال الشيخ : « الكلى الذاتى هو الذى يوصف به ذات الشيء . فى ذاته ، كما يوصف النار بالحرارة والميوسة اللتين فى ذاتها . والكلى العرفى هو الذى يوصف به ذات الشيء لا فى ذاته كالسواد والبياض فى الإنسان »

قال المفسر : ههنا مسائل :

المسألة الاولى

فى

اقسام الماهية

اعلم : ان كل ماهية وحقيقة هى اما ان تكون بسيطة او مركبة . وأعنى بالبسيط : ان تكون حقيقته حقيقة مفردة لا يكون تحققها بسبب اجتماع عدة امور . واعنى بالمركبة : ما يكون تحققها بسبب اجتماع عدة امور . وأما البسيطة فلا بد من الاعتراف بها ، فانه لو كانت حقيقة مركبة من حقائق ، لزم التسلسل ، لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ، ثم مع ذلك لا بد من البسيطة ، لأن المعقول من المركب ما يحصل من اجتماع الوحدات . فمالم يتقرر الوحدة لم يتقرر اجتماع الوحدات . فثبت : انه لا بد من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة . وهذه الماهية لا يكون لها شيء

من الأجزاء . وإذا كان مرادنا بالذاتى جزء الماهية ، ثبت أن البسيط لا ذاتى له البتة .

وأما الماهية المركبة ، فلا شك أنها من حيث هى هى ، إنما تحققت من تلك الأجزاء ، فيكون كل واحد من تلك الأجزاء ذاتيا لها ، بمعنى كونه جزءا من قوام تلك الماهية .

وإذا عرفت هذا فنقول : الجزء متقدم على الكل فى الوجود وفى العدم . أما فى الوجود فلأن وجود المركب موقوف على وجود الفرد ، ووجود الفرد غير موقوف على وجود المركب ، فانه قد يعقل حصول المفرد منفكا عن حصول المركب . وأما فى العدم فانه ما لم يعدم جزء من أجزاء المركب ، أو كل واحد من أجزائه ، فانه يستتبع عدم ذلك المركب . فثبت : أن عدم المركب موقوف على عدم أجزائه .

ثم ههنا بحث : وهو أن فى جانب الوجود ما لم توجد كل تلك الأجزاء ، امتنع وجود المركب . وأما فى جانب العدم فانه لا يتوقف عدم المركب على عدم جميع أجزاء ذلك المركب ، بل أى جزء من تلك الأجزاء عدم ، فانه يكفى عدمه فى عدم ذلك المركب . الا ترى أن البيت اذا خرب فان الذى عدم ليس الا الشكل والهيئة ، فاما الأجزاء المادية فكلها باقية . ثم ان عدم الجزء العاقرى كفى فى عدم البيت . فثبت بما ذكرناه : أن فى جانب الوجود لا يوجد المركب الا عند وجود جميع أجزائه . وأما فى جانب العدم ، فانه يكفى فى عدم جزء واحد من أجزاء ماهيته . فثبت بما ذكرناه : أن المفرد متقدم على المركب فى الوجود الخارجى والعدم الخارجى . فندعى أن الأمر كذلك أيضا فى الوجود الذهنى ، وهو ان العلم بجزء الماهية سابق على العلم بأكملها .

والدليل عليه : ان الماهية لما كانت عبارة عن تلك الأجزاء ، وجب أن يكون العالم بالماهية عالما بتلك الأجزاء . اذ لو كان عالما بأمر مغاير لها ، أو المغاير لها مغاير لتلك الماهية ، فحينئذ يكون العلم بتلك الماهية علما بغيرها . وهو محال .

فثبت : أن العلم بالماهية موقوف على العلم بكل واحد من أجزائها .
وظاهر أن العلم بكل واحد من أجزائها لا يتوقف على العلم بتلك الماهية .
فثبت : أن العلم بجزء الماهية متقدم على العلم بالماهية في الوجود الذهني
والعدم الذهني . وذلك هو المطلوب .

وهنا سؤالان :

السؤال الأول : انكم قلتم : وجود الماهية موقوف على وجود أجزاء
الماهية ، لكن أجزاء الماهية هي عين الماهية ، فيلزم كون الماهية موقوفة
على نفسها . وذلك محال .

السؤال الثاني : انكم ذكرتم أن العلم بالماهية موقوف على العلم
بأجزاء الماهية . وهذا باطل من وجوه :

أحدها : أن الجسم عند المتكلمين مؤلف من الأجزاء التي لا تتجزأ .
وعند الفلاسفة مؤلف من الهيولى والصورة ، ثم إن جمهور الخلق يعرفون
كون الجسم حجما ممتدا في الجهات ، مع أنه لا يخطر ببالهم كونه مؤلفا من
الأجزاء التي لا تتجزأ ، ولا كونه مؤلفا من الهيولى والصورة ، فان التزم
بلمترم بأن الجسم في نفسه حقيقة واحدة ، وأنها غير مركبة من الهيولى
والصورة ، فلا شك أن بدن الانسان مركب من الأعضاء البسيطة . ثم إن
الواحد منا قد يعلم بدن نفسه ، وإن كان لا يعرف الأعضاء البسيطة
انتهى منها تألف ذلك ذلك البدن . وقد يعرف « الكرياس » الواحد مع أنه
لا يعرف الخيوط التي منها تألف ذلك « الكرياس » وقد يعرف الجدار
المعين مع أنه لا يعرف اللبنة التي منها تركيب ذلك الجدار . وكل ذلك
يقض على قولكم : العلم بالمركب مشروط بالعلم بكل واحد من مفرداته .

وثانيها : أن الفلاسفة يقولون : ماهية الانسان هي أنه جوهر ذو
ابعاد ثلاثة : مفخذ ، نام ، مولد ، حساس ، متحرك بالارادة ، ناطق .
بل إن كل انسان يعلم كونه « انسانا » علما ضروريا ، مع أنه لا يكون عالما
بكونه مركبا من هذه التفاصيل . وذلك يدل على أن العلم بالماهية لا يكون
مشروطا بالعلم بأجزائها .

وثالثها : لن ذات كل انسان هي نفسه الناطقة التي هي جوهر مجرد ، وعلم كل واحد بـ«هـ هو ، علم بـ«هـى . والجوهر متول على ما تحته قول الجنس ، فتكون الجوهرية جزءا من ماهية النفس الناطقة . فلو كان العلم بالشئ مشروطا بالعلم بالجزء قواه ، لوجب أن يعلم كل واحد أن المشار اليه بقوله « أنا » جوهر قائم بالنفس . ولو كان الأمر كذلك . لا جوز من المتلاء كون النفس كون نفس المزاج .

الجواب عن السؤال الأول :

انا فى باب الكلى والجزئى ذكرنا الفرق بين الكل وكل واحد واحد . من اجزائه ، فنحن ندعى كون المجموع مفتقرا فى تحققه لى تحقق كل واحد من افراده ، فلم يلزم افتقار الشئ الى نفسه .

والجواب عن السؤال الثانى :

من وجهين :

الأول — وهو الذى ذكره « الشيخ » فى اكثر كتبه — انا لا ندعى أن العلم بالماهية المركبة مشروط بتقدم العلم بأجزاء تلك الماهية على سبيل التفصيل ، بل ندعى أن تلك الأجزاء لابد وان تكون بحيث اذا خطرت بالبال ، فانه يحكم العقل بكون الماهية مؤلفة منها .

وهذا الجواب عندى ليس كما ينبغي . وذلك لانه اما أن نسلم أن العالم بالماهية المركبة يجب أن يكون عالما بأجزائها او لا نسلم ذلك . فان لم نسلم ذلك ، فقد بطل قوله : العلم بالماهية مسبوق بالعلم بأجزائها . وسقط ذلك بالكلية . واما أن نسلم ذلك . فالعالم بأجزاء الماهية لابد وأن يكون عالما بكل واحد واحد من تلك الأجزاء ويكون عليه بكل واحد منها غير علمه بالآخر ، ولا معنى للتفصيل التام الا ذلك . فكان قوله : العلم بالماهية غير مشروط بالعلم بأجزائها على سبيل التفصيل يكون خطأ .

الوجه الثالث فى الجواب عن السؤال — وهو الوجه المتمد — أن
نقول : ان أجزاء البدن داخلة فى تقويم البدن من حيث انها أجسام ،
لا من حيث كون كل واحد منها منفصلا عن الآخر بالنقل ، فلا جرم العالم
بالبدن عالم بذلك القدر من الجسمية . فأما كون كل واحد من تلك الأجزاء
مخليرا لصاحبه مغايرة بالفعل ، فهذا الاعتبار غير داخل فى تقويم مجموع
البدن ، فلا جرم لم يلزم من العلم بالبدن العلم بتلك الأجزاء من حيث انها
أجزاء . وبهذا الحرف يظهر الجواب عن قوله : يلزم أن يكون العالم
بالكراميس عالما بمعد الخيوط ، وأن يكون العالم بالجدار عالما بمعد اللبقات .
وأما قوله : الانسان عبارة عن جوهر ذى أبعاد ثلاثة : معتد ، نام ، مولد .
فنقول : المشار اليه بقوله « أنا » ان كان هو النفس الناطقة لم تكن هذه
الأور أجزاء لماهية ذلك الجوهر ، بل قوى له وصفات له ، وان كان المشار
اليه هو الجسم المخصوص فكذا .

والحاصل : أنا نفع كون هذه الصفات أجزاء من ماهية هذا
الانسان .

وأما قوله : ذات الانسان جوهر . فنقول : قد دللنا على أن كون
الشيء جوهرًا ليس من المحولات الذاتية . وسنبين تلك الدلائل فى فصل
« قاطيفورياس » فسقطت هذه الأسئلة ، وظهر أن أجزاء الماهية لا
وأن تكون متقدمة على الماهية فى الوجود الخارجى والذهنى والمسمى
الخارجى والذهنى . وهو المطلوب .

المسألة الثانية

فى

بقية الأحكام لما يكون جزء لماهية

اعلم : أن الخاصة المذكورة — وهى التقدم فى الوجوديين والمعدمين —
خاصة مساوية لجزء الماهية . فكل ما يكون جزءا للماهية يكون كذلك ، وكل
ما يكون كذلك ، فانه يكون جزءا للماهية .

وأما سبب الوجود : فانه وإن كان متقدما فى الوجود الخارجى ،
 لكنه لا يكون متقدما فى الوجود الذهنى . إذا عرفت هذا فنقول : لجزء
 الماهية لازمان آخران : أحدهما : أن جزء الماهية يجب أن يكون بين الثبوت
 للماهية . والثانى : أن جزء الماهية يجب أن يكون مستغنيا عن السبب
 الجديد .

أما الأول : فالدليل عليه : أنا بينا أن العلم بالماهية مشروط بالعلم بفراقتها .
 والشرط يجب أن يكون حاضرا مع الشروط ، فالعلم بجزء الماهية يجب أن
 يكون بين الثبوت للماهية . لكن ليس كل ما كان بين الثبوت للماهية ، فانه
 يجب أن يكون جزءا للماهية ، لأن اللازم القريب للماهية — وأعنى بالقريب :
 الذى لا واسطة بينه وبين الماهية — منقيم الدليل على أنه يجب أن يكون
 بين الثبوت ، مع أنه لا يكون جزءا للماهية .

وأما الثانى : فالدليل عليه : أنا بينا أن تحقق الماهية مشروط بأن
 يتقدمه تحقق أجزاء الماهية . فإذا تقدم تحقق جزء الماهية على تحقق
 الماهية . فلو اقتصر تحقق ذلك الجزء على تحقق آخر بعد تحقق الماهية ،
 لكان ذلك تحصيلا للحاصل . وهو محال . فثبت : أن كل ما كان جزءا
 للماهية فانه بعد تحقق الماهية يستغنى عن محقق جديد لكنه لا ينعكس ،
 فقد يستغنى عن محقق جديد ، مع أنه لا يكون جزءا للماهية . فان اللازم
 القريب للماهية موجب هو الماهية وإذا كان كذلك كان غنيا عن السبب
 الجديد . لكن ليس كل ما يستغنى عن السبب الجديد ، فانه يكون جزءا
 للماهية .

المسألة الثالثة

فى

(تسمية جزء الماهية باسم الذاتى)

اتفقوا : على أن جزء الماهية يسمى باسم الذاتى . أما عام الماهية
 هل يصح تسميته بالذاتى أو لا يصح ؟ عندى : أنه لا يجوز ذلك . لأن

الذاتى هو الأمر المنسوب الى الذات ، والمنسوب الى الذات مغاير له .
 فلذا قلنا : الانسان ذاتى . فاما أن يكون ذاتيا للانسان . وهو محال .
 والا لزم كون الشيء ذاتيا لنفسه . او لهذا الانسان . وهو باطل أيضا .
 لأنه اذا جعل الانسان ذاتيا لهذا الانسان من حيث انه هذا الانسان المعين ،
 لأن الانسان المعين عبارة عن ماهية مركبة عن الانسان وعن العبد الشخص ،
 وعلى هذا التقدير يكون الانسان جزءا من ماهية هذا الانسان ، لا انه تمام
 ماهيته . فثبت : أن الجمع بين كونه ذاتيا وبين كونه تمام الماهية :
 محال .



قال المفسر : ولنرجع الى تفسير المتن . أما قوله :
 « الكلى الذاتى هو الذى يوصف فى ذاته » فاعلم : أن هذا اللفظ مبهم .
 ولعل المراد منه : الذاتى هو الذى يوصف به ذات الشيء ، ويكون ذلك
 الوصف جزءا من ذاته . ثم بعد هذا التلخيص فهو مشكل . لأن الوصف
 متأخر بالرتبة عن الموصوف ، والجزء متقدم على المركب ، والمتأخر لا يكون
 نفس المتقدم . فالوصف لا يكون جزءا . والمثال الذى ذكره لذلك .
 وهو قوله : كما توصف النار بالحرارة واليبوسة . فيه اشراك .
 وذلك لأن عنده الطبيعة النارية غير ، والحرارة واليبوسة غير ، والجزء
 المقوم لماهية النار ليس هو الحر واليبس ، بل تلك الطبيعة .
 واحتج على هذا فى كتاب « الاشارات » فى باب « المزاج من الطبيعيات »
 بوجوه :

(١١) يقصد الشيخ والمفسر بالانسان : روح الجسد . التى فى
 الانسان . وروح الجسد عند المحدثين جسم ، وهى عندهما : جوهر مجرد
 ليس بجسم (راجع الروح لابن قيم الجوزية والأرواح العالية والسايفة
 للمفسر فخر الدين الرازى . وهو الجزء السابع من كتاب المطالب العالية
 من العلم الالهى) وستضع تعليقا فى الجزء الثالث من هذا الكتاب فى
 الروح وما يتعلق بها .

الأول : ان الحرارة واليبوسة كفتان يقبلان للأشد والأضعف .
وجزاء الماهية يستحيل أن يقبل الأشد والأضعف . فعملنا : أن هاتين
الكيفيتين ليستا جزءا من ماهية النار .

الثانى : ان الحرارة واليبوسة عرضان . والنار جوهر ، والعرض
لا يجوز أن يكون جزءا للجوهر .

الثالث : ان المذهب الحق أن طبيعة النارية باقية عند حصول
المزاج .. وأما كيفية الحر واليبس فتكسرة ضعيفة .

نثبت بهذه الوجوه : أن الحر واليبس ليسا جزئين من أجزاء ماهية
النار . فان قالوا : لا شك أن الحر واليبس جزآن من ماهية الجسم
للحر اليابس . فنقول : ان كان الأمر على ما ذكرتم ، فجميع الصفات
المرضية تصير ذاتية بهذا الاعتبار . فان الضحك جزء من ماهية الضاحك
من حيث هو ضاحك ، والبياض جزء من ماهية الأبيض من حيث انه أبيض .



قال الشيخ : « الكلى المتول فى جواب ما هو ، هو الذى يدل
على كمال حقيقة ما يسأل عن ماهيته . كقولنا فى جواب ما هو الانسان :
انه حى ناطق مانت »

التفسير ههنا مسائل :

المسألة الأولى

فى

(بيان المقصود)

اعلم : انا قبل الخوض فى المقصود ، نقدم مقدمة لابد منها فى بيان
المقصود . وهى ان نقول : الشيء قد يكون معلوما بذاته ، وقد يكون
معلوما لا بذاته بل بتوابعه وصفاته .

أما الأول فهو مثل : أن نبصر اللون بالبصر ، فحينئذ نعقل ماهية اللون من حيث أنها هي . ومثل أن نحس حرارة النار بجسمنا ، فحينئذ نعقل ماهية الحرارة من حيث أنها هي ، فهذا العلم يكون علما بالشيء ، من حيث حقيقته المخصوصة وماهيته المعينة . وهو أكمل درجات العلم بالشيء .

وأما الثانى فهو أنه إذا دل الدليل على أن العالم محدث ، وثبت أن كل محدث فله محدث . فهنا يقضى العقل بأن العالم له محدث ، ولكنه لا يعلم أن ماهية ذلك المحدث أى شيء هى ؟ (١٣) وأن حقيقته ما هى ؟ فهذا المحدث معلوم منه أنه محدث .

فأما أنه فى ذاته المخصوصة ما هو ؟ فغير معلوم . وهذا العلم يكون علما بالشيء . لا من حيث حقيقته المخصوصة ، بل من حيث أن له صفة ما ، وعارضا ما وإذا عرفت هذه المقدمة فنقول : المسئول عنه بها هو ؟ أما أن يكون بسيطا ، وأما أن يكون مركبا .

فإن كان بسيطا فأما أن يكون طالبا للعلم الحقيقى التام ، أو العلم المرضى الناقص . فإن كان الأول فأما أن يكون من الأمور التى قد أدركها الإنسان بأحد حواسه الخمس ، أو أن لم يكن كذلك ، لكنه وجد تلك الحقيقة فى نفسه . مثل العلم بالألم واللذة والشهوة والغضب وسائر الأحوال النفسانية .

وأما أن يكون المسئول عنه خارجا عن الأمور المدركة بالحواس وخارجا عن الأمور المدركة فى النفس .

أما القسم الأول وهو أن يكون المسئول عنه بها هو ؟ ماهية بسيطة مدركة بأحد الحواس الخمس فجوابه : أن يشار إلى تلك الكيفية . مثل : أنه إذا قيل ما الحرارة ؟ فجواب هذا السؤال أن يقال : أنه الأمر الذى ندركه بحس اللمس عند مماسة جرم النار . وكذلك الجواب عن قوله :

(١٣) أيش هى : ص — أى شيء .

ما البياض ؟ فيقال : انه الذى ندركه بحس البصر عند النظر الى الالوان . وكل من عدل فى تعريف هذه الكيفيات عن هذا القانون فهو مخطئ . وأما القسم الثانى . وهو أن يكون المسئول عنه بما هو ماهية بسيطة غير مدركة بشئ من الحواس الخمس ، لكنه يكون مدركا من النفس ادراكا ضروريا . وهو مثل الألم واللذة والفرح والغم . فاذا قال قائل : ما الفرح ؟ فجوابه أن يقال : هو الأمر الذى تجده من نفسك عند الحالة الفلانية .

وأما الثالث . وهو أن يكون المسئول بما هو ؟ ماهية بسيطة غير مدركة بالحس ولا مدركة من النفس . فهذا لا سبيل الى تعريفه بالمعرفة الحقيقية ، لأننا بعد الاستقراء والاختبار ، نعلم بالضرورة : أن الذى يكون خارجا عن القسمين الأولين ، فانه لا يمكننا أن نعرفه من حيث انه تلك الحقيقة المخصوصة معرفة حقيقية ذاتية ، بل يمكن تعريفه بمعرفة ناقصة عرضية مثل أن يقال : المحدث هو الذى لأجله انتقل الشئ من العدم الى الوجود . فهذا لا يقبل العلم بماهية محدث العالم من حيث انها تلك الماهية ، وانما يفيد علما ناقصا مستقادا من صفة عرضية .

هذا هو الكلام فيها اذا كان المسئول عنه مركبا .

وجوابه (١٣) : اما أن يكون (المسئول عنه بما هو ؟ ماهية مركبة) بالطريق الذى يفيد المعرفة الحقيقية التامة ، او بالطريق الذى يفيد المعرفة العرضية الناقصة . فان كان الأول كان طريق تعريفه ليس الا ذكر جميع البسائط التى هى أجزاء تلك الماهية . فاننا قد دللنا على أنه لا معنى لتلك الماهية الا مجموع تلك الأجزاء . ثم اذا كان كذلك لم يمكن تعريف تلك الماهية الا بفكر مجموع تلك الأجزاء . ثم هذا على قسمين لأن المذكور فى الجواب اما أن يكون لفظا مفردا . والا بالمطابقة على كل تلك الأجزاء . واما أن يكون اللفاظ كثيرة تدل كل لفظة واحدة منها على جزء من تلك الأجزاء .

أما الأول فهو تعريفه بالاسم . وحاصله يرجع الى تبديل لفظ بلفظ أوضح منه تهييا للسائل كما اذا قال قائل : ما البشر ؟ فقول : انه الانسان .

وهذا النوع قليل الفائدة . وتلك الفائدة ليست ألا تعطيم اللغة ، وإفادة اسم آخر مرادف للأول .

أما الثانى فهو تعريف بالحد . ولذلك قيل : أن الحد لا حقيقة له إلا تفصيل مادل عليه الاسم بالاجمال . هذا اذا كان السؤال عنه بما هو ماهية مركبة . وكان الجواب عنه بذكر انطريق الذى يفيد المعرفة النامة الحقيقية . أما اذا كان الجواب عنه بذكر الطريق الذى يفيد المعرفة الناتمة العرضية . وهو أن يذكر خاصة من خواص تلك الماهية المركبة . فهذا فهو المسمى بالرسم .

وهذا هو الكلام الملخص فى جواب ما هو ؟

المسألة الثانية

فى

(التقسيم الصحيح للكلى)

اعلم : أن التقسيم الصحيح أن يقال : الكلئ اما أن يكون تمام الماهية ، واما أن يكون جزء الماهية ، واما أن يكون خارجا عن الماهية . وههنا دقتة وهى أن ذلك الذى يكون جزء الماهية فهو فى نفسه أيضا ماهية ، والذى يكون خارجا عن الماهية فهو فى نفسه أيضا ماهية . ولا منافاة بين كون الشيء باعتبار مخصوص ماهية ، وبين كونه باعتبار آخر مخصوص جزء من ماهية أخرى ، أو خارجا عن ماهية أخرى . وإذا عرفت هذا فنقول : أما تمام الماهية فهو القول فى جواب ما هو . وأما جزء الماهية فهو الذاتئ . وأما الخارج عن الماهية فهو العرضئ .

إذا عرفت هذا فنقول : المسئول عنه بما هو ؟ اما أن يكون شخصا واحدا ، أو أشخاصا كثيرين . فان كان الأول كان ذلك هو القول فى جواب ما هو بحسب الخصوصية . كما اذا قيل : ما زيد ؟ لست أقول : من زيد ؟ فيقال : انه الحيوان الناطق .

وأما أن كان المسئول عنه بما هو أشخاصا كثيرين ، فاما أن يكون بعضها يخالف بعضا بالماهية ، أو لا يتكون كذلك .

فان كان الأول خاما أن يكون بينها قدر مشترك من الذاتيات ، أو لا يكون كذلك . فان خالف بعضها بعضا بالماهية ، ولا يكون بينها قدر مشترك من الذاتيات ، فليس ههنا جواب مشترك بها هو ؟ وهذا القسم بما أغفلوه وان كان ههنا قدر مشترك من الذاتيات ، كان تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات هو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة . كما اذا سئل عن طائفة من الحيوانات . مثل : انسان وثور واسد ، ما هي ؟ فجوابه أن يقال : : انها حيوانات . لأن هذا اللفظ قد دل على تمام القدر المشترك بينها من الذاتيات فان لم يكن هذا المثل كذلك ، فلا يضرنا . لأن المقصود هو التمثيل لا تحقق الكلام في هذه الصورة .

وأما أن كان المسؤول عنه بها هو أشياء كثيرة لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد فقط . فتتام القدر المشترك . بينها يكون بالماهية مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة ، ويخصب الخصوصية .

أما بحسب الشركة . فلأن ذلك هو تمام القدر المشترك .
وأما بحسب الخصوصية . فلأن الذي لكل واحد منها من المقدمات ليس الا ذلك القدر . اذ لو كان له مع ذلك القدر أمر زائد ، به يمتاز عن غيره ، لكنت مخالفته لغيره بالذاتيات . وقد فرضنا أنه ليس كذلك . هذا خلف .

المسألة الثانية

في

بيان حد الانسان وحقيقته

اعلم : أن هذا وان كان مثالا معينا ، ولا تعلق للمنطق بالمثال المعين ، الا أنه لما ذكر الناس لهذا المثال ، وجب علينا أن نشرح الحال فيه .
فنقول : يجب أن يعلم أن الذي يشير اليه كل أحد الى نفسه بقوله « انا » معناه عند اشارته مغاير للذي يشير اليه غيره ، بقوله « انت » أو « هو » وذلك لأن المشار اليه من كل أحد بقوله « انا » (هو) جوهر النفس الناطقة ، لا البدن ولا شيء من قواه . والدليل عليه وجهان :

الأول : ان الانسان قد يقول : فعلت وأدركت وغضبت واشتبهت وأبصرت وسمعت ، فتكون التاء المذكورة من قوله : فعلت . ضميراً عن النفس وإشارة إليها . فتكون نفسه في هذه الحالة مدركة بجصرة علاقه بأقوى الإدراكات وأجل القصورات ، مع انه في تلك الحالة قد يكون غافلاً عن البدن وعن جملة أجزائه وعن جملة الصفات القائمة به . فدل ذلك على أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله « أنا » جوهر سوى البدن وسوى جملة أجزائه .

الثاني : ان المباحث الطيبة تلت على أن جميع أجزاء البدن في الذوبان والتحلل والتبطل ، فانه لا معنى للغذاء الا إيراد بدل المتحلل ، فأما المشار إليه لكل أحد بقوله « أنا » فانه باقى مستقر غير متبدل . والمتحلل المتبدل مغاير للباقي المستمر . فثبت : أن المشار إليه بقوله « أنا » جوهر النفس لا انه هو هذا البدن أو شيء من أجزائه . وأما المشار إليه لكل أحد بأن يقول غيره له : أنت أو هو ، فهذا ليس جوهر النفس بل هو البدن المخصوص بديل : ائني لا أعرف زيدا الا البنية المشاهدة والشكل المخصوص حتى ان تلك الهيئة والهيكل لو تغيرت عن صورته وخلقته ، فربما ظن انه ليس هو بل غيره .

ولو شاهدت انسانا آخر يشبهه في الهيئة والهيكل ، فربما اظن بهذا الآخر انه هو ، وذلك يدل على أن الذي يشير كل أحد الى غيره بقوله انت أو بقوله هو ، فانه هو الهيكل المخصوص والبنية المخصوصة .

فان قالوا : الذي يشير كل أحد الى غيره بقوله انت وبقوله هو باقى مستمر ، والبدن المخصوص غير باقى ولا مستمر ، بل هو في الذوبان . فوجب أن يكون المشار إليه بقوله أنت وبقوله هو ، ليس هو البدن . وبالجلة : فهذا عين ما ذكرتموه في اشارة كل أحد الى نفسه بقوله انا فما الفرق بين البابين ؟ فنقول : الفرق : ان علم كل أحد بنفسه المخصوصة علم بديهى لا يقبل الشبهة والخطا . ولذلك فانه لا يشبهه بشيء البتة ولا غيره به البتة .

وأما علم كل أحد بغيره فانه علم مخلوط بالظن . ولذلك فانه يقبل الشبهة هو بغيره ويشته به . فظهر الفرق . وإذا عرفت هذا الأسفل الذى ذكرناه ، ظهر أن الذى يشير كل أحد الى نفسه بقوله انا هو الجوهر المجرد الذى هو نفسه الناطقة . وعلى هذا التقدير فانه يمتنع أن يقال : حد الإنسان هو جوهر جسمانى مختذ نام مولد . وذلك لأن جوهر النفس جوهر مجرد ، فكيف يقال : انه جوهر جسمانى ؟ وأما كونه مختزيا ، ناميا ، مولدا حساسا متحركا . فكل ذلك قواء وأفعاله . لا شئء منها داخل فى ماهيته البتة . وأما وصفه بأنه مائت فهو باطل ، لما ثبت أن النفس لا تموت (١٤) وهذا اذا كان المراد بالإنسان ما يشير كل أحد الى نفسه بقوله انا . فلما أن كان المراد بالإنسان ما يشير اليه كل أحد من غيره بقوله انت وبقرله حو ، فذاك هو الهيكل الجسمانى ، وهذا يصدق عليه انه جوهر جسمانى لكن لا تصدق عليه بقية الصفات . أما كونه مختزيا ناميا مولدا للمثل ، حساسا متحركا بالارادة ، فهو باطل . لأنه ثبت فى علم النفس عندنا أن هذه الأفعال كلها أفعال النفس بواسطة الآلات الجسدية ، فيكون اسناد هذه الأفعال الى البدن خطأ محضا .

ثم هب أن هذه الأفعال مستندة الى البدن ، إلا أن كونها مستندة الى البدن أمر مشكوك فيه لا يعلم ثبوته إلا بالدليل الغامض . وقد بينا : أن ما يكون جزء الماهية فانه يكون معلوم الثبوت للماهية علما بدنيا ضروريا ، وأما كونه ناطقا فقد اتفقوا على أنه ليس المراد منه النطق اللسانى بل النطق العقلى . واتفقوا على أن ذلك ليس من صفات البدن بل من صفات النفس . فالحاصل : أن الحد الذى ذكروه للإنسان يوهم كون الشئ الواحد موصوفا بأنه جسم ، وبأنه ناطق نطقا عقليا . وذلك عندهم محال . لأنهم اتفقوا على أن الجسم يمتنع اتصافه بالنطق العقلى فلا شئء من الجسم بناطق نطقا عقليا ، أو لا شئء من الناطق نطقا عقليا بجسم .

(١٤) تموت النفس عند الفالطين بأنها هواء يمشى أعضاء لها خاصية معينة لقبوله (الروح لابن القيم والأرواح العالية لنخر الدين الرازى)

وإذا كان ذلك مذهب التوم ، فكيف جمعوا بينهما فى حد الانسان ؟
وهذا من العجائب .

أما كونه مائتا فهذا لا يمكن جعله جزءا من ماهية الانسان . وذلك
لأنه ان كان المراد من الانسان جوهر النفس ، فقد اتفقوا على أن النفس
لا تموت ، فكيف وصفوها بالمائت ؟

وان كان المراد من الانسان جوهـر البدن . فالبـدن مادام يكون باقيا
على الصفات التى معها يصدق عليه أنه انسان ، فانه لا يكون مائتا فإذا
صار مائتا فقد بطلت تلك الصفات . فالمائت بالحقيقة كالصفة المنافية
للانسانية والمبطلـة لها ، فكيف يمكن ادخال هذا الوصف فى ماهية
الانسان ؟ وايضا : فيمكننا أن نعقل انسانا باقيا أبدا الأباد ولا يمكننا أن
نعقل انسانا غير انسان . ألا ترى أن الناس يقولون بأن أشخاص الناس
تبقى فى الجنة بقاء لا آخر له فقد اعتقدوا لرد ذلك الانسان (أن) يكون
انسانا . ولو اعتقدوا أن الانسان لا يكون انسانا فقد اعتقدوا اعتقادا ،
نعلم فسادـه بالضرورة .

فثبت بمجموع ما ذكرنا : أن الحد الذى ذكروه مختل ، بل الحد
الحق الصحيح ان يقال : ان كان المراد من الانسان الأمر الذى يشير اليه
كل أحد بقوله « أنا » فذاك معلوم علما تاما كاملا لا يمكن أن يحصل علم
أقوى منه ولا أوضح منه . فكيف يمكن تعريفه بغيره ؟

وان كان المراد من الانسان الأمر الذى يشير اليه كل أحد بقوله أنت
وبقوله هو ، فذاك هو هذه البنية المشاهدة المحسوسة . فان قال قائل :
ادخال الناطق فى تعريف الانسان باطل طردا وعكسا . أما الطرد فلأن
بعض الطيور قد ينطق ، وأما العكس فان الانسان قد يكون أبكم . والجواب :
المراد من الناطق غير ما ذكرتم . وتقريره : أن الحيوان اذا أدرك أمرا من
الأمر فاما ان يمكنه تعريف غيره ذلك الذى أدركه أو لا يمكنه ذلك . والأول
هو الانسان ، فان كل شىء يدركه بنفسه وحسه ، فانه يمكنه أن يعرف
غيره ذلك الأمر .

ثم ان طرق التعريف كثيرة . منها النطق ومنها الاشارة والكتابة وغيرها . فلما كان (كون) الانسان ممتازا عن سائر الحيوانات (هو) بكونه قادرا على — هذا التعريف — هو بالنطق لاجم ذكروا فى تعريف الانسان : انه الناطق . وبهذا الطريق سقط السؤالان المذكوران ، لأن الطير المخصوص لا يمكنه ان يعرف غيره ما فى ذهنه وخياله على سبيل التفصيل . واما الأبكم فيمكنه ذلك . فسقط هذا السؤال .

قال الشيخ : « المقول فى جواب أى ما هو ؟ (هى) الكلى الذاتى الذى يميز شيئا عما يشاركه فى ذاتى له كالنطق للانسان الذى هو فصل »

التفسير : الماهية اذا كانت مشاركة لغيرها فى بعض الأجزاء المكونة لها وكانت مخالفة لذلك الغير فى جزء مقوم لها ، فمن العلوم بالضرورة : ان الجزء الذى به المشاركة مغاير للجزء الذى به المباينة . فتمام الجزء المشترك هو الجنس ، وتام الجزء المميز هو الفصل ، فاذا اشار الانسان الى ماهية معينة (١٥) . وقال : أى شىء هو ؟ وعرفنا (١٦) : انه يطلب المميز الذاتى ، لم يكن جوابه الا بكمال الجزء المميز . وذلك هو الفصل .

واعلم : انه لا يجب أن يكون امتياز كل شىء عما عداه بفصل ، والا لكان امتياز ذلك الفصل عما عداه بفصل آخر ، ويلزم التسلسل . بل الحاجة الى الامتياز بالفصل مشروطة بأن يكون (هو) مشاركا لغيره فى بعض القومات ، وحينئذ يلزم ان يكون امتيازه عن ذلك الذى يقوم آخر .

قال الشيخ : « المقول فى جواب ما هو بالشركة ما يكون دالا على كمال حقيقة أشياء يسأل عنها معا . ولا يكون كذلك افرادها »

١ التفسير : المقول في جواب ما هو بالشركة هو كمال الجزء
المشترك . وقد عرفت .



قال الشيخ : « الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين
الحقائلي في جواب ما هو »

٢ التفسير : المقول في جواب ما هو بالشركة هو المجلس . ولا فرق
بينهما الا في الاسم وهو الذي ذكرناه : انه كمال الجزء المشترك .
ثم ههنا مسائل :

المسئلة الاولى

في

(بيان الجنس)

اعلم : انا اذا قلنا : الحيوان جنس الانسان . فههنا امور ثلاثة
أحدها : الحيوان من حيث انه حيوان . وثانيها : المفهوم من الجنس من
حيث انه هذا المفهوم . وثالثها : الحيوان الموصوف . بانه جنس فان المركب
عن امرين يكون مغيرا لكل واحد منهما . فيفتقر ههنا الى تقرير أن المفهوم
من كون الحيوان حيوانا ، مغاير للمفهوم من كونه جنسا . ويدل عليه أمور :

الأول : ان قولنا : الحيوان جنس الانسان قضية صادقة . وكل
قضية صادقة ، فمحمولها غير موضوعها ، لامتناع حمل الشيء على نفسه ،
ينتج ان يكون الحيوان حيوانا ، مغايرا لكونه جنسا . ويقرب من هذا
الدليل ان يقال : الفرق بين قولنا الحيوان ، وبين قولنا الحيوان جنس
معلوم بالضرورة . ولو كان المفهوم من انه حيوان هو المفهوم من انه جنس
لما بقى هذا الفرق .

الثاني : ان كون الحيوان حيوانا غير مقول بالقياس الى الانسان ،
وكون الحيوان جنسا للانسان مقول بالقياس الى الانسان . ينتج : ان
كون الحيوان حيوانا مغايرا لكون الحيوان جنسا للانسان .

الثالث : انه يصدق على هذا الحيوان انه حيوان ، وليس بجنس
البنة واللون يصدق عليه انه جنس للسواد ، فمعنى الجنسية حاصل
فيه ، مع ان معنى الحيوانية غير حاصل فيه . فقد حصلت الحيوانية
بدون الجنسية ، وقد حصلت الجنسية بدون الحيوانية . فوجب ان يكون
كون الحيوان حيوانا مغايرا لكونه جنسا للانسان . واذا عرفت هذه الأمور
الثلاثة فنقول : انسمى الحيوان بالجنس الطبيعي ، ومجرد المفهوم من
كون الجنس جنسا ، الجنس المنطقي ، والحيوان المأخوذ مع كونه جنسا
بالجنس العقلي . واذا عرفت هذا فنقول : اذا قلنا : الجنس جزء من
ماهية النوع . فالمراد : ان الجنس الطبيعي جزء من ماهية النوع الطبيعي ،
وان الحيوان جزء من ماهية الانسان . فاما ان يكون الجنس المنطقي .
(جزءا من ماهية النوع المنطقي (١٧) فذاك محال ، لانها اعتباران صادقان
والاضافيان المتلازمان تكون ماهية كل واحد منهما خارجة عن ماهية الآخر ،
ومتباينة عنهما . وان كانت ملازمة لها مثل الأبوة والبنة ، فان ماهية
الأبوة خارجة عن ماهية البنة . وبالعكس . ولكن تكون كل واحدة منهما
ملازمة للآخرى . فكذا ههنا .

واذا عرفت هذا في الجنس ، فاعرف مثله في سائر الكليات الخمسة .

المسألة الثانية

في

القانون الذي به يعرف كون الماهية مركبة من الجنس والفصل

اعلم : انه لا يجب في كل ماهية ان تكون مركبة من الجنس والفصل
والا لزم ان تكون كل ماهية مركبة . وذلك محال . اذ لو كانت كل ماهية

(١٧) الجملة مكررة في الأصل .

مركبة لما كان شيء منها بسيطا . ولو لم يوجد البسيط لم يوجد المركب ،
فالقول بأن الكل مركب يقتضى نفى كل مركب . وما أنضى ثبوته الى نفيه
يكون باطلا ، بل الشرط فى كون الماهية مركبة من الجنس والفصل ،
مجموع أمور أربعة :

فالأول : أن تكون تلك الماهية مشاركة لغيرها فى أمر ثبوتى ، اذ لو
كان اشتراكها فى محض السلب ، لم يلزم كونها مركبة من الجنس والفصل .
والدليل عليه : أن كل ماهيتين بسيطتين فانه لابد وأن يشتركا فى سلب
كل ما عداها عنهما ، فلو كان الاشتراك فى المفهوم السلبى يوجب التركيب
من الجنس والفصل ، لزم أن يكون كل بسيط مركبا . هذا خلف .

والثانى : أن يكون الأمر الثبوتى فى المشترك فيه جزء الماهية اذ لو
كان خارجا عن الماهية لم يلزم من حصول الاشتراك فيه وقوع التركيب فى
الماهية ، بدليل : أن جميع البسائط متشاركة فى كون بعضها مخالفا للبعض
فى كونها امورا متغايرة ، وفى كونها تصح أن تكون مطلومة ومذكورة .
فلو كان الاشتراك فى المفهوم الثبوتى ، يوجب التركيب لزم أن كل ماهية
بسيطا مركبا . هذا خلف .

والشرط الثالث : أن يكون كل مابه يمتاز كل واحد منها عن الآخر
امرا ثبوتيا . اما أنه لو كان سلبيا ، فانه لا يوجب التركيب . والدليل عليه :
أن الماهيتين اذا اشتركتا فى بعض الذاتيات ، وتباينت فى ذاتى آخر ،
فما به المشاركة غير ما به الممايزة . فالجنس هو كمال الجزء المشترك ،
والفصل هو كمال الجزء المميز ، والنوع هو المجموع الحاصل من هذين
الجزئين . واذا ثبت هذا وجب أن يكون الفصل ممتازا عن النوع . وامتيازه
عنه ليس الا لأجل أن الفصل هو أحد هذين الجزئين فقط . والنوع هو
مجموع الجزئين فيكون امتياز الفصل عن النوع بقيد عدمى . وهو عدم
الجزء الآخر فلو كان الامتياز بالقيد السلبى ، يوجب التركيب ، لزم أن يكون
كل فصل مركبا . وذلك يوجب التسلسل .

والشرط الرابع : أن يكون ما به الممايزة مع كونه قيدا ثبوتيا يكون
جزءا من الماهية . والدليل عليه : أن طبيعة الفصول المختلفة تكون مشاركة

فى طبيعة الجنس . الا ان طبيعة الجنس خارجة عن طبيعة تلك الفصول ، ضرورة ان ما به المشاركة خارج عما به الممايزة ، فلو كان الاشتراك فى الأمور الثابتة الخارجة يوجب التركيب ، لزم كون الفصل مركبا ابدا ، ولنم التسلسل وهو محال . فثبت : ان القانون فى كون الماهية مركبة من الجنس والفصل ، كونها مشاركة فى بعض الأمور الثابتة المقومة ومتباينة فى أمور أخرى ثابتة مقومة . وحينئذ يقضى العقل بان ما به المشاركة غير ما به الممايزة . وحينئذ يحصل هناك كمال الحى المشترك ، وكمال الجزء المميز ، والأول هو الجنس والثانى هو الفصل .

المسألة الثالثة

فى

(حقيقة الماهية)

اعلم : انا اذا قلنا : الانسان يشارك الفرس فى أمر ويخالفه فى أمر آخر ، فهذا الكلام مجازى . وحقيقته : ان الانسان اسم لمجموع أجزاء ، والفرس ايضا اسم لمجموع أجزاء . وأحد الجزئين من الانسان مساو لأحد الجزئين من الفرس فى تمام الماهية . وذلك الجزء هو الحيوانية . والجزء الثانى من الانسان وهو النطقية يخالف الجزء الثانى من الفرس فى تمام الماهية — وهو الصهالية — فللذان قد استويا فى الماهية فهما متساويان فى تمام الماهية . واللذان قد اختلفا فى الماهية فهما مختلفان فى تمام الماهية ، الا ان الادراك الانسانى مقيد بالادراك الحسى . ثم يترقى الى الإدراك العقلى . والادراك الحسى ادراك ناقص ، فلا يقدح على تمييز بعض تلك الماهيات عن بعض .

ثم ان العقل اذا اعتبر كون بعض تلك المحسوسات مشاركا للبعض فى أمور ، ومخالفا لها فى أمور أخرى ، حينئذ يقننه لكون ذلك المحسوس مركبا من أمور كثيرة . فبعض تلك الأمور متساوية فى تمام الماهية وبعضها مختلفة فى تمام الماهية . فان المثل مثل كل من الوجوه ، وان المخالف مخالف من كل الوجوه .

المسألة الرابعة

فى

(مراتب الأجناس)

مراتب الأجناس أربعة : لأن الجنس إما أن لا يكون فوقه جنس ، لكن يكون تحته جنس وهو الجنس الأعلى . ويسمى جنس الأجناس . وإما أن لا يكون تحته جنس لكن يكون فوقه جنس . وهو الجنس الأخير . وإما أن يكون فوقه جنس وتحته جنس . وهو الجنس المتوسط . وإما أن لا يكون فوقه جنسه ولا تحته جنس . وهو الجنس الذى لا يكون فوقه جنس ويكون الداخلى تحته أنواعا حقيقية .

المسألة الخامسة

فى

(تقسيم جنس الأجناس)

اعلم : أن جنس الأجناس إما أن يكون طبيعيا أو منطقيا . فان كان طبيعيا كان اعم المراتب الجنسية هو هو ، وان كان منطقيا كان اخص المراتب النوعية هو هو . وببساطة : أن جنس الأجناس اذا كان طبيعيا هو مثل الجوهر ، ولا شك أنه اعم من الجسم الذى هو اعم من النامى ، الذى هو اعم من الحيوان ، الذى هو اعم من الانسان . أما جنس الأجناس اذا كان منطقيا فهو اخص من الجنس المنطقى وهو اخص من الذاتى المقول فى جواب ما هو ؟ وهو اخص من الذاتى ، وهو اخص من الكلى ، وهو اخص من المضاف .

فجنس الأجناس اذا حددناه باعتبار المنطقى صار نوع الأنواع أو تريبا منه : فثبت : أن جنس الأجناس اذا كان طبيعيا كان اعم المراتب الحسية ، وان كان منطقيا كان اخص المراتب النوعية أو تريبا منه .

ثم لقاتل ان يقول : فاذا حملتم على الجوهر انه جنس الأجناس ، فقد حملتم اخص المراتب على اعم المراتب . فكيف يعقل ذلك ؟

الجواب : انه لا يمتنع أن يكون للأعم اعتبار مخصوص ، تصير نسبته
أخص . وحينئذ لا يبعد حمل ذلك المحمول عليه .

المسألة السادسة

فى

(الجنس القريب والبعيد)

الجنس القريب للشيء : هو المحمول الأول عليه . وأما الجنس
البعيد فانما يحمل على الشيء بواسطة حمل الجنس القريب عليه . والدليل
عليه : أن الجسم ما لم يصر حيوانا ، يمتنع حمله على الانسان . فان الجسم
المخالى عن الحيوانية ممتنع الحمل على الانسانية . فعلم : أن الحيوان
هو المحمول الأول على الانسان ، وبواسطته يصير الجسم محمولا عليه .
فان قالوا : الجنس البعيد أكثر بساطة من الجنس القريب ، ووجود
البسيط مقدم على وجود المركب . فنقول : هذا الذى قلموه حق ، لكن
وجود الشيء فى نفسه غير ، ووجوده لشيء آخر غير ، فحق أن وجود
الجنس البعيد للنوع مقدم على وجود الجنس القريب ، لكن لا يلزم من هذا
التقدير أن يكون وجود الجنس البعيد للنوع متقدما على وجود الجنس القريب
له ، بل العرفية بالعكس — على ما بينا —

قال الشيخ : « الفصل هو القول على كل فى جواب أى ما هو »

التفسير : هونا مسائل .

المسألة الأولى

فى

(بيان لفظ الفصل)

الفصل قد يطلق على معنى عام ، وعلى معنى خاص ، وعلى معنى

ثالث — وهو خاص بالخاص — فالفصل العام هو الذى يجوز أن ينفصل به الشيء عن غيره ، ثم يعود فينفصل به ذلك الغير عنه . ويجوز أيضا أن ينفصل به الشيء عن نفسه بحسب وقتين . مثال ذلك : الموارض المارقة كالقيام والعمود . فان « زيدا » قد ينفصل عن « عمرو » بأنه قاعد ، وعمرو ليس بقاعد . ثم مرة أخرى ينفصل عنه عمرو بأنه قاعد ، وأن زيدا ليس بقاعد ، فيكون هذا الانفصال بالقوة مشتركا بينهما . وكذلك قد ينفصل عن نفسه فى وقتين بأن يكون مرة قاعدا ، ومرة ليس بقاعد . فهذا هو الفصل العام .

وأما النصل الخاص فذلك هو المحلول الملازم من العرضيات . فإنا هذا الانفصال يكون باقيا أبدا غير متغير . وهو مثل انفصال الإنسان عن الفرس بأنه نادى البشرة ، فان هذا الانفصال لازم غير متغير ، لكنه بأمر عرضى لا بأمر ذاتى .

وأما الفصل الذى يقال له خاص الخاص . فهو الفصل المقوم للنوع وهو الذى ذكرنا أنه كمال الجزء المميز . وإذا عرفت هذا فنقول : (قول) الشيخ : الفصل هو القول على كلى في جواب أى ما هو : (هو) تعريف للفصل بالمعنى العام . لأننا إذا أردنا أن يكون تعريفاً للفصل بالمعنى الذى هو خاص الخاص ، وجب أن يقال : هو الكل الذى الذاتى القول على الشيء فى جواب أى ما هو . فتحقيق الكلام فيه ما ذكرنا : (وهو) أن الفصل هو كمال الجزء المميز .

المسألة الثانية

فى

(حقيقة جزء الماهية)

جزء الماهية سواء كان جزءا فصليا أو جنسيا ، فإنه لا يقبل زيادة الأشد والأضعف ، لأن تلك الزيادة ان كانت معتبرة فى الماهية ، فعند فقدانها تبطل الماهية ، لأنها تضعف وان لم تكن معتبرة فيها ، لم تكن الزيادة واقعة فى الماهية بل فى امر خارج عنها .

وأیضا : الأمر الذى وقع للفصلان بسببه ، ان كان معتبرا فى تحقق الماهية نمند فقدانہ لازم بطلان الماهية لا ضعفها ، وان لم يكن معتبرا فى تحقق الماهية ، لم يكن الفصلان واقعا فى نفس الماهية ، بل فى أمر خارج عنها

المسألة الثالثة

فى

(صلة جزء الماهية بالمدمم)

جزء الماهية الموجودة يمنع أن يكون معدوما . لأن المعدوم مناقض للموجود والمناقض لا يكون جزءا . وعند هذا يظهر أن الذى لا يكون طبيعہ مرجودة ، لم يكن جنسا للشيء ، ولا فصلا له .

المسألة الرابعة

فى

(صلة الشيء الواحد بالفصول)

الشيء الواحد فى المرتبة الواحدة لا يكون له فصلان ، لأن الفصل . هو كمال الجزء المميز وليس بعد الكمال مرتبة أخرى ، فميتنع وقوع التعدد فى الفصل .

المسألة الخامسة

فى

(صلة ماهية الجنس بماهية المفصل)

ماهية الجنس خارجة عن ماهية المفصل . وبالعكس . لأن الجنس عبارة عن كمال الجزء المشترك . والمفصل عبارة عن كمال الجزء المميز . وبديهية العقل شاهدة بأن كل واحد من هذين المفهومين خارج عن الآخر . وإذا عرفت هذا فنقول : اتفق المنطقيون على أن هذا التركيب قد يكون موجودا فى الخارج وقد لا يكون . أما الأول فهو كالإنسان المركب من الحيوان ومن الناطق . ولكل واحد من هذين الجزعين وجود فى الخارج .

وأما الثاني فهو كالسواد فانه داخل تحت جنس اللون ، وانه يكون له فصل ، الا انه ليس لجنسه امتياز عن فصله في الوجود الخارجى . ولقائل أن يقول : كل واحد من هذين التسمين مشكل . أما الأول فلانه اذا كان للجزء الجنسى وجود فى الخارج على حدة ، وللجزء الفصلى وجود آخر على حدة . فعند اجتماعها اهل عرض لمجموعهما وجود آخر أم لا ؟ فان كان الأول فلكل واحد منهما وجود خاص ولكل واحد منهما وجود مشترك فيه وفى الآخر : نيكون لكل واحد منهما وجودان . فيلزم اجتماع اثنين . وهو محال .

وايضا : لما كان الوجود الثانى حالا فيهما معا ، فيلزم حلول الحال الواحد فى محلين — وهو محال — وأما ان لم يحصل لمجموعهما وجود واحد فحينئذ لم يحصل منهما وجود واحد بل هما موجودان متباينان . وذلك يقتضى أن لا تحصل فى الوجود ماهية مركبة . :

وأما القسم الثانى وهو الماهية المركبة من جنس وفصل لا تميز واحد منهما عن الآخر فى الخارج . فنقول : فعلى هذا التقدير لم يعرض لكل واحد من هذين الجزئين وجود فى الخارج على حدة . فان لم يعرض لمجموعهما ايضا وجود فى الخارج ، وجب أن لا يكون موجودا أصلا فى الخارج . وان عرض لمجموعهما وجود فى الخارج كان ذلك الوجود عرضا واحدا قائما بمحلين . وذلك محال . وهذا بحث غامض ، ولنا فيه دقائق ، فكرناها فى كتاب « الهدى »

قال الشيخ : « النوع هو أخص كليين متولين فى جواب ماهو ؟ »

التفسير : ههنا مسائل :

المسألة الأولى

فى

(اطلاقات النوع)

اعلم : أن النوع يقال بالاشتراك لمعنيين :

أحدهما : ما ذكره « الشيخ » ههنا . وهو النوع المضاف ، ومثاله :
الإنسان والحيوان ، فانهما أمران كليان مقولان فى جواب ما هو ؟ والإنسان
أخص من الحيوان ، (فـ) لا جرم كان الإنسان نوعا بالاضافة الى
الحيوان .

والثانى : النوع الحقيقى . وهو الكلى المقول على كثيرين لا يخالف
بعضها بعضا . الا بالمعنى جواب ما هو ؟ وهو أيضا كالإنسان . فانه
كلى مقول على « زيد » و « عمرو » ولا يخالف أحدهما الآخر الا بالمعنى .

واعلم : أن الفرق بين هذين المعنيين من وجوه :

الأول : أن النوع المضاف ، نوعيته بالقياس الى الجنس الذى فوقه .
وأما النوع الحقيقى ، فنوعيته بالقياس الى ما تحته .

الثانى : أن النوع المضاف قد يكون جنسا مثل الحيوان ، فانه نوع
بالقياس الى الجسم ، وجنس بالقياس الى الإنسان .
وأما النوع الحقيقى فانه يمتنع أن ينقلب جنسا .

الثالث : أن النوع المضاف يجب أن يكون مركبا . لأن النوع
المضاف انها يكون نوعا بالقياس الى الجنس ، فيكون داخلا تحت الجنس .
وكل ما كان داخلا تحت الجنس ، فانها يتميز عن النوع الآخر بالفصل .
وكل ما كان كذلك فهو مركب ، فالنوع المضاف يجب أن يكون مركبا فى
ماهيته .

وأما النوع الحقيقى فذلك غير واجب فيه ، كالنقطة والوحدة
مانها ماهية كلية مقولة على اشخاص كثيرين . وكذا القول فى جميع
البسائط .

المسألة الثانية

فى

(الصلة بين النوع المضاف والنوع الحقيقى)

النوع المضاف والنوع الحقيقى ليس بينهما عموم وخصوص .
أما (أن) النوع المضاف قد يوجد خاليا عن النوعية الحقيقية .
مظاهر . وأما أن النوع الحقيقى قد يوجد خاليا عن النوعية الإضافية
فكما فى كل واحد من الماهيات البسيطة . فان الماهية البسيطة قد تكون
مقولة على اشخاص كثيرة بالعدد ، فهى تكون نوعا حقيقيا . ويمتنع كونها
نوعا اضافيا ، والا لكانت داخلة تحت الجنس . والداخل تحت الجنس
مركب . فيلزم كون البسيط مركبا . هذا خلف .

المسألة الثالثة

فى

(بيان النوع)

المشهور أن الكليات خمسة . وهى : الجنس والفصل والنوع والخاصة
والعرض . والنوع الذى هو أحد هذه الخمسة : هو النوع الحقيقى لا المضاف
لأن البحث ههنا عن الكلى الذى يكون محمولا والنوع المحمول هو النوع
الحقيقى ، فأما المضاف فانه موضوع لا محمول .

المسألة الرابعة

فى

(تقسيم النوع)

النوع : أما أن لا يكون فوقه نوع وتحت نوع . وهو النوع المالى .
وأما أن يكون فوقه نوع ، ولا يكون تحت نوع . وهو النوع السائل المسمى
بنوع الأنواع . وأما أن يحصل فوقه نوع وتحت نوع وهو النوع
المتوسط . وأما أن لا يحصل فوقه نوع ولا تحت نوع وهو مثل الوحدة
والنقطة وسائر الماهيات البسيطة .

واعلم : أن هذه المراتب انما تقع فى النوع المضاف ، فلما النوع الحقيقى فليس له الا مرتبة واحدة .

المسئلة الخامسة

فى

تقسيم الكلى الى الخمسة المشهورة

الكلى الذى يصدق حملة على موضوعه اما ان لا يكون خارجا عن الماهية او يكون . والاول اما ان يكون تمام الماهية وهو النوع الحقيقى ، او جزء الماهية . وهو اما ان يكون تمام الجزء المشترك . وهو الجنس . او تمام الجزء المميز وهو الفصل . واما الخارج فلما ان يكون مختصا بنوع واحد ، وهو الخاصة . او لا يكون ، وهو العرض العام . وهذا التقسيم يخرج النوع الاضافى ويبقى النوع الحقيقى .

قال الشيخ : « الخاصة هى كلية عرضية مقولة على نوع واحد ، والعرض العام كلى . عرضى يقال على انواع كثيرة »

التفسير ههنا مسائل :

المسئلة الاولى

فى

(تقسيمات الخارج عن ماهية الشئ .)

اعلم : ان الخارج عن ماهية الشئ اما ان يكون صفة لتلك الماهية او موصوفا بها ، او لا صفة ولا موصوفا . فلما الذى يكون صفة لها ، فان كانت مختصة بها فهى الخاصة ، وان كانت حاصلة فيها وفى غيرها ، فهو العرض العام .

فلما الذى لا يكون صفة لها بل يكون موصوفا بها . فهل يطلق لفظ الخاصة عليها ؟ فيه احتمال . واما اطلاق لفظ العرض عليه ، فيمتنع

لأن العررض انما يسى عرضا لكونه عارضاً للشئ . والمعررض لا يكون
عرضاً لمعارضه . فامتنع اطلاق لفظ العررض عليه .
وأما الذى لا يكون صفة للشئ ولا موصوفا به ، فظاهر أن اطلاق
معظ الخاصة والعررض ممتنع عليه .

المسألة الثانية

فى

(تقسيمات الخارج عن الماهية اذا كان صفة لها)

اعلم : أن الخارج عن الماهية اذا كان صفة لتلك الماهية ، فانه على
تقسيمه من وجوه :

الأول : انه اما أن يكون خاصة او عرضا عاما — وقد ذكرناه —
التقسيم الثانى : أن الخارج العارض اما أن يكون لازما للماهية او
لا يكون لازما لها . لكنه يكون لازما للشخص او لا يكون لازما للماهية
ولا للشخص المعين . أما القسم الأول وهو الذى يكون لازما للماهية .
فاما أن يكون بوسط او لا بوسط . واعلم : أنه لابد من الاعتراف بـ لازم
غير ذى وسط . ويدل عليه وجوه :

الأول : انه لو كان لنزوم كل وصف بواسطة وصف آخر ، لزم
أما الدور أو التسلسل . وهما محالان .

الثانى : أن بتقدير حصول الدور ، أو التسلسل ، فلا بد من أمور
متلاصقة متتالية فى ذلك الاستلزام . وحينئذ لا يكون بينه وبين المتصل
به واسطة . فيكون ذلك لازما بغير وسط .

الثالث : أن شيئا أن لم يستلزم شيئا ، فذلك نفى للزوم . وأن
استلزم شئ ، فاما أن يستلزم أمرا غير معين . وهو محال . لأن
غير المتعين غير موجود . وغير الموجود يمتنع أن يكون لازما للموجود ،
أواسة لزم أمرا معينا . وحينئذ لا يكون بين المؤثر والأثر الذى هو
محل ذلك المؤثر واسطة . فيكون ذلك لازما من غير وسط .

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة : اثبات لازم للماهية بغير وسط .
واذا ثبت هذا الأصل ، فاعلم أنه يتفرع عليه حكم . وهو أنهم اتفقوا على
ان اللزم الذى يكون بغير وسط ، يكون بين الثبوت للماهية .
ويدل عليه وجبان (١٨) :

الحجة الأولى : ان اللزم الذى يلزم الماهية ، لمعين تلك الماهية :
هو الذى تكون تلك الماهية من حيث هى هى : موجبة له . واذا كان
كذلك فمن علم تلك الماهية ، علم انها لما هى هى موجبة لذلك اللزم .
فوجب أن يعلم ذلك اللزم .

ولتأمل ان يقول : كون الماهية المخصوصة من حيث هى غير ،
وكونها موجبة لذلك اللزم غير . والدليل عليه : أن كون الماهية من حيث
هى هى : مفهوم غير مترول بالقياس الى اللزم ، وكونها موجبة للزم :
مفهوم مقول بالقياس الى اللزم . فيكون الأول غير الثانى . وايضا : فاننا
اذا قلنا : هذه الماهية . لم يكن هذا الكلام مفيدا ، واذا قلنا : هذه
الماهية موجبة لذلك اللزم . كان الكلام مفيدا . وذلك يوجب التباير . واذا
عرفت هذا فنقول : أئدعون أن العلم بتلك الماهية من حيث هى هى ، يوجب
العلم بذلك اللزم ، أو تدعون أن العلم بكون تلك الماهية موجبة لذلك اللزم
توجب العلم بذلك اللزم ؟ والأول باطل لأن تلك الماهية من حيث (هى)
غير مقولة بالقياس الى ذلك اللزم ، فلم قلتم : ان العلم بها من حيث
انها هى توجب العلم بذلك اللزم ؟ وهل النزاع الا فيه ؟ والثانى أيضا
باطل . لأن العلم بكون هذه الماهية موجبة لذلك اللزم (هو) علم
بإضافة مخصوصة بين هذه الماهية وبين ذلك اللزم . والعلم بإضافة
امر الى أمر ، مشروط بالعلم بكل واحد من المضافين . فينتج : أن العلم
بكون هذه الماهية موجبة لذلك اللزم ، مشروط بالعلم بوجود ذلك اللزم .
ولو كان العلم بذلك اللزم مستفادا من العلم بكون تلك الماهية موجبة له ،
لزم الدور . وأنت محال .

الحجة الثانية : لا شك أن ههنا قياسا يجعل المطلوب المجهول
معلوما . واذا ثبت هذا فنقول : ذلك المطلوب يجب أن يكون مجهول

الثبوت لموضوعه — والا لم يكن مطلوبا — ويجب أن يكون ثبوت ذلك المجهول
لذلك الأوسط وثبوت ذلك الأوسط لذلك الموضوع معلوما — والا لم
يفد ذلك القياس — ويجب أن لا يكون ذلك المحمول داخلا فى ماهية ذلك
الأوسط . ويكون الأوسط داخلا فى ماهية ذلك الموضوع ، والا لكان
ذلك المحمول داخلا فى ماهية ذلك الموضوع . وحينئذ يمنع كونه مجهول
الثبوت له — كما بيناه — بل يجب أن يكون المحمول خارجا عن ماهية
الأوسط . وأن كان داخلا فيها الا أنه يكون الأوسط خارجا عن ماهية ذلك
الموضوع ، فيجب انجزم بأن احدى مقدمتى هذا القياس يكون محمولها
خارجا عن موضوعها . مع أن ذلك المحمول بين الثبوت لها .

فاما أن يقال : المحمول البين هو الذى يكون بوسط ، والذى لا يكون
بيننا فهو الذى يكون بغير وسط . وهذا قلب المقول . واما أن يقال :
المحمول البين هو الذى يكون محمولا عليه ابتداء . وغير البين هو الذى
يكون محمولا عليه بواسطة بين آخر ، وذلك هو المطلوب .

واحتج من قال : العلم بالماهية لا يفيد العلم بلازمها القريب . بأن
قال : الماهية بالنسبة الى اللازم الأول ، كاللازم الأول بالنسبة الى
اللازم الثانى ، واللازم الثانى بالنسبة الى اللازم الثالث . غلو كان
العلم بالماهية يوجب العلم بلازم الأول ، لكان العلم باللازم (الأول)
يوجب العلم باللازم الثانى . وهلم جرا فحينئذ يلزم أن يكون العلم بالماهية
موجبا للعلم بجميع لوازمها القريبة والبعيدة . وانه باطل .

الجواب : نحن لا نقول العلم بالماهية موجب العلم بلازمها القريب ،
بل نقول : متى حصل تصور ماهية اللزوم وتصور ماهية اللازم القريب ،
كان حضور هذين التصورين كافيا فى جزم الذهن باثبات احدهما للآخر .
وعلى هذا التقدير ينفع ما فكرتم .

المسألة الثالثة

فى

(لوازم الماهية)

كل ما كان لازما للماهية . فاما أن تكون تلك الماهية تقتضى لما هى

(هي) في ذلك اللازم ، أو لأمر مساو لتلك الماهية ، أو لأمر أعم من تلك الماهية ، أو لأمر أخص منها .

أما القسم الأول وهو الذي تقتضيه الماهية لما هي هي ، فهو كالكم الذي يوجب قبول المساواة واللامساواة ، وكالجسمية الموجبة لقبول الحركة والسكون .

وأما القسم الثاني فهو كالإنسانية الموجبة للإدراك . الموجب للتعجب الموجب للضحك . وأما القسم الثالث ، فهو كقولنا : الحيوان يتحرك . فان استعداد الحيوان لقبول الحركة لأمر أعم من كونه حيوانا . وهو الجسمية .

وأما القسم الرابع فهو كقولنا : الحيوان يضحك . فان استعداد الحيوان لقبول الضحك لأمر أخص من كونه حيوانا . وهو الإنسانية . وإذا عرفت هذا فنقول : كل محمول يلحق الموضوع لا لأمر أعم منه ولا لأمر أخص منه ، فقد سموه بالعرض الذاتي . وهذا المعنى انما ينتظم به في كتاب « البرهان »

المسألة الرابعة

في

(مثالين لبيان الكليات الخمسة)

قالوا : اللون نوع للكثيف ، وجنس للسواد والبياض ، وخاصة للجسم ، وعرض عام للإنسان . فصار اللون مثالا لهذه الأقسام الأربعة . ونهم من تم القضية ، وقال : يفضل للجسم الكثيف . فان الجسم الشفاف هو الخالي عن اللون ، والكثيف هو الموصوف باللون .

ومثال آخر قد ذكره « الشيخ » في « الوجز الكبير » فقال : الحركة مكانية جنس للمستقيمة والمستديرة ، ونوع لمقولة أن يفعل ، وفصل للطبيعة ، وخاصة للجسم الطبيعي ، وعرض للإنسان والفرس .

ولفائل أن يقول : جعل الحركة فصلا للطبيعة عجيب . فان الحركة
آثر من آثار الطبيعة ، وفعل من أعمالها . وفعل الشيء كيف يكون فصلا
مقوما ؟ لأن الفصل جزء متقدم . فالفصل متقدم ، والآثر متأخر . والمتقدم
لا يكون عين المتأخر .

السألة الخامسة

في

(مثال آخر للكليات الخمسة)

ورد في حاشية هذا الكتاب الذي نحن في شرحه . وهو كتاب
« عيون الحكمة » : الجنس كالجرهر ، والفصل كالحيوان . أقول : هذا
المثال خطأ ، فان الحيوان جنس قريب ، والجنس القريب لا يكون فصلا .

ثم قال : والنوع كالانسان ، والخاصة كالكتابة والعرض كالسواد
والبياض ، والجنس الحقيقي هو الذي لا جنس فوقه . أقول : هذا أيضا
خطأ . لأن الجنس الذي لا جنس فوقه (هو) أحد انواع مطلق الجنس . ثم
قال : ولمسوى ذلك فقد يكون جنسا بالاضافة الى مادونه ، ونوعا بالاضافة
الى ما فوقه . وأقول : هذه الكليات ظاهرة ، وأما ما فيها من الحقائق
المعينة والأسرار الحقيقية ، فقد بيناها وشرحناها فيها سبق .

السألة السادسة

في

اقسام التعريفات

تعريف الماهية بنفسها محال . لأن المعرف متقدم على المعرف في
المعلومية . وتقدم الشيء على نفسه محال ، بل تعريفها إما أن يكون
بالأمور الداخلة فيها ، أو بالأمور الخارجة عنها ، أو بها يتركب من
الأمور .

أما التعريف بالأمور الداخلة فى الماهية . فاما أن يكون بمجموع تلك الأمور — وذلك هو الحد التام — أو ببعض الأجزاء — وهو أن يكون ذلك الجزء ملازماً لتلك الماهية نفيًا وإثباتًا ، كالناطق مع الانسان — وذلك هو الحد الناقص .

وأما التعريف بالأمور الخارجة . فهو انها يجوز اذا كان ذلك الأمر الخارج لازماً مساوياً له نفيًا وإثباتًا ، وكأن بين الثبوت . وحيث يكون ذلك التعريف هو الرسم الناقص .

وأما التعريف بما تتركب من الأمور الداخلة والخارجة . فان كان بما به الاشتراك ذاتياً وما به الاختياز خارجياً ، سعى ذلك التعريف بالرسم التام . وان كان بالعكس أو كان التعريف بأمر ليس بين بعضها وبين سائرهما عموم وخصوص ، فذلك التعريف ما وجدت له اسماً خاصاً فى الكتب .

فهذا ضبط اقسام التعريفات :

ولقائل أن يقول : ان السؤال عن هذه الكلمات من وجوه :

السؤال الأول : ان تعريف الماهية بمجموع أجزائها ، تعريف الشيء بنفسه ، لأن مجموع أجزاء الماهية ليس الا نفس الماهية .

السؤال الثانى : انا اذا جعلنا أحد أجزاء الماهية معرناً للماهية ، نهن المعلوم أن تلك الماهية عبارة عن مجموع ذلك الجزء مع سائر الأجزاء . وتعريف المجموع لا يمكن الا بواسطة تعريف أجزاء المجموع . فاذا جعلنا أحد أجزاء المجموع معرناً لتلك المجموع ، لزم كون ذلك الجزء معرناً لنفسه ومعرناً لسائر الأجزاء . لكن كونه معرناً لنفسه محال ، وكونه معرناً لسائر الأجزاء ، من باب تعريف الشيء بالأمور الخارجة عنه . وسيأتى بيان ان هذا القسم باطل .

السؤال الثالث : ان تعريف الشيء بالأمور الخارجة عنه ممتنع ، لأنه لا يتنعى بديهة العذل كون الماهيات المختلفة مشتركة فى بعض

اللازم ، وإذا كان كذلك لم يمتنع في هذا الوصف كونه حاصلًا في سائر
الماهيات . وبقتدير أن يكون الأمر كذلك ، لم يصلح لتعريف تلك الماهية .
وعلى هذا التقدير لا يمكن جعل هذا الوصف معرّفًا لهذه الماهية ، إلا إذا
عرف أن هذا الوصف مختص بهذه الماهية لكن العلم بهذا المعنى يتوقف
على العلم بهذا الوصف ، وعلى العلم بهذه الماهية . فلو استغنينا العلم
بهذه الماهية ، والعلم بهذا الاختصاص ، لزم الدور . وأنه محال .

والجواب عن جميع هذه الأسئلة : أن مرادنا من تعريف الماهية هو
تنصيل ما دل الاسم عليه بالأجمال . وعلى هذا التقدير فإنه تسقط هذه
الأسئلة .



الفصل الثاني

في

قاطيغورياس

Cathegories

اعلم (١) : أن الحق أن هذا الكتاب لا تعلق له بالخلق البتة . وإنما هو أحد أبواب العلم الإلهي ، إلا أن « الشيخ » لما وافق المتقدمين ، وأورد هذا الباب في هذا العلم ، فتحن أيضا نفس .

(١) في فهرست ابن النديم صفحة ٣٠٨ عن أرسطاطاليس ما نصه : « ترتيب كتبه : المنطقيات ، الطبيعيات ، الإلهيات ، الخلقيات . الكلام على سبلى كتبه المنطقية وهي ثمانية كتب : قاطيغورياس . معناه : المقولات . باري أرمانياس . معناه : العبارة (فوق كل واحدة من باري ، وأرمانياس ، كلمة « ميل » بالخط نفسه) أنالوطيكا . معناه : تحليل القياس . أبود قطيكا . وهو أنالوطيكا الثاني — ومعناه : البرهان . طوبيكا . ومعناه : الجدل . سوفسطيكا . ومعناه : المغالطين . ريطوريكا . ومعناه : الخطابة . أبوطيكا ، ويقال بوطيكا . ومعناه : الشمر »

Analytica – priora

أنالوطيكا الأول

Analytica – postelora

أنالوطيكا الثاني

Apodectica

أبود قطيكا

Cathegories

قاطيغورياس

peri – Hermeneia

باري أرمانياس

poetica

بوطيكا

Sophistica

سوفسطيكا

Rhetorica

ريطوريكا

Topica

طوبيكا

اعلم : أنتى أرى الصواب أن اذكر كلاما عليا ملخصا فى هذا الباب ،
واذا تمته فحينئذ ارجع الى حكاية كلام « الشيخ » واشتغل بتفسيره .
فاقول : الموجود أن لم يقبل المعدم فهو الله سبحانه وتعالى . وهو الواجب
لذاته . وأن قبل المعدم فهو الممكن لذاته . وهو إما أن لا يكون فى موضوع
وهو الجوهر ، أو فى موضوع وهو العرض .

ونحن ههنا نفسر الموضوع .

قالوا : اذا حل شيء فى شيء . فقد يكون الحال سببا لوجود المحل .
وحيئنذ يسمى الحال صورة ، والمحل مادة وهىولى . وقد يكون
منقذها بالمحل ، وحيئنذ يسمى الحال عرضا والمحل موضوعا . فالموضوع
أحسن من المحل . وكل ما كان أخص من شيء . فنقيضه الأعم من نقبض
ذلك الأعم . فقولنا : ليس فى موضوع ، أعم من قولنا : ليس فى محل .

ثم قالوا : فما ليس فى موضوع إما أن يكون فى محل — وهو
الصورة — أو محلا — وهو الهىولى — أو متركبا من الحال والمحل —
وهو الجسم — أو يكون بخلاف هذه الثلاثة — وهو إما أن يكون بحيث
لا يصدر عنه الفعل الا بألة جسمانية — وهو النفس — أو لا يتوقف
مفعول الفعل عليه على الآلة الجسمانية — وهو العقل — فالجوهر جنس
لحقه خمسة أنواع .

وهذا البحث لا يتم الا ببيان الدور :

الأول : أن الحال قد يكون سببا لقوام المحل . وقيل : أن هذا
محال . لأن الحال مفترق فى وجوده الى المحل . ولو كان المحل منفردا
فى وجوده الى الحال ، لزم الدور .

وانا قد تكلفت الجواب عنه من وجهين :

(الوجه الأول) : لم (لا) يجوز أن يقال : الحال يوجب المحل ، ثم يوجب
صيرورته نفسه حالا فيه . وبهذا الطريق يندفع الدور ؟

الوجه الثانى : لم لايجوز أن يقال : الحال يوجب المحل ، ثم المحل
يوجب كون ذلك المؤثر حالا فيه ، وبهذا الطريق أيضا يندفع الدور ؟

الثاني : ان هذه القسمة مفرعة على ان الجسم مركب من الهيولى

والصورة — وسيأتى ما فيه ان شاء الله تعالى —

والثالث : انها مفرعة على أن كل ما يتركب من الهيولى والصورة

فهو جسم . وذلك مما لم يثبت بالدليل — وسيأتى مزيد تقرير لهذه المقاصد

فى الالهيات —

واما العرض فهو اما أن يقتضى قسمة او نسبة ، او لا قسمة

ولا نسبة . والأول هو الكم . وهو اما أن يكون بحيث تشترك أجزاؤه

فى حد واحد — وهو الكم المتصل — او لا يكون كذلك — وهو الكم

المتفصل — اما الكم المتصل . فهو اما أن يكون منقضيا غير مستقر —

وهو الزمان — واما أن يكون باقيا مستقرا — وهو اما أن يقبل القسمة

فى امتداد . وهو الجسم — ولها الكم المتفصل . فهو العدد . واما

العرض الذى يقتضى النسبة فلم يقل أحد من المتقدمين كلاهما معقولا فى

خصره لى أقسام معدودة . فالأولى عندي : أن نكتفى فيه بالاستقراء .

فلحدها : نسبة الشيء الى مكانه وهو الأين . وثانيها : نسبة الشيء الى

زمانه أو ظرف زمانه . وهو متى . وثالثها : الاضافة كالأبوه والبنوه .

ورابعها : ما به الشيء فى الشيء . وهو أن يقتل . وخامسها : قبول

الشيء للأثر وهو أن ينفعل . وسادسها : كون الشيء محاطا بشيء آخر

بحيث ينتقل بانتقاله وهو الحد . وسابعها : الهيئة الحاصلة للجسم

بسبب ما بين أجزائه من النسب ، ويسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الأمور

الخارجة عنها من النسب — وهو الوضع —

واما العرض الذى لا يقتضى القسمة ولا النسبة . فهو الكيف .

(وهو) اما أن يكون من الأعراض المحسوسة بأحد الحواس الخمس —

وهو ان كان راسخا بطيء الزوال سمي بالاعتماليات ، وان كان ضعيفا

سريع الزوال ، سمي بالانفعالات — واما أن يكون من الأمراض المختصة

بثورات الأنفس — فان كان راسخا سمي ملكة ، وان كان سريع الزوال

سمى حالا — واما أن يكون استعدادا شديدا نحو القبول — وهو اللاتوة

— او نحو اللاتبول — وهو القوة — واما أن يكون عرضا بخلاف هذه

الأقسام . وزعموا : انه هو الكيفية المختصة بالكمية . اما بالكمية المتصلة كالاستقامة أو الانحناء ، أو بالكمية المنفصلة وهي كالزوجية والفردية . فهذا حاصل ما قيل في المقولات العشر — وهي الجوهر والكم والكيف والمضاف والأين والمتى والوضع والحد وأن يفعل وأن يتفعل — وزعموا : ان هذه العشرة هي الأجناس العالية للمكانات .

وهنا سؤالات :

السؤال الأول : ان القوم قالوا : لا موجود في المكانات ، الا وهو داخل تحت هذه الأجناس العشرة . وهو باطل . لأن الموجود اما أن يكون بسيطا أو مركبا . فان كان بسيطا فاما أن يكون غير داخل تحت هذه المقولات ، أو كان كذلك ، الا ان هذه المقولات لا تكون أجناسا بدلها . اذ لو كانت داخلة تحت هذه المقولات وكانت هذه المقولات أجناسا ، لكانت البسائط داخلة تحت الأجناس . وكل ما كان داخلا تحت الجنس كانت حقيقته مركبة من الجنس والفصل ، وحينئذ يلزم أن يكون البسيط مركبا . هذا خلف . واما ان كان الموجود مركبا . فالمركب انما يكون مركبا من البسائط . وحينئذ يعود السؤال المذكور .

السؤال الثاني : ما الدليل على أن كل واحد من هذه المقولات العشر جنس أجناس ، فانه لا يمكن اثبات كونها أجناسا ، الا ببيان كون كل واحد منها مفهوما مشتركا بين ما يجعل أنواعا له وثبوتيا ومقولا على ما تحته بالتواطؤ ، وذاتيا . وكمال الذاتى المشترك ، واثبات هذه الخمسة في كل واحد من هذه العشرة كالمعتذر ؟

السؤال الثالث : لم لا يجوز أن يقال : الأجناس العالية اربعة : الجوهر والكم والكيف والنسبة . وانا ذكرت في كتاب « الملخص » ما يدل على فساده . فقلت : لو كانت النسبة جنسا لما تحقها ، لكان كل نوع من أنواع النسبة مركبا في ماهيته . لأن كل ما اندرج تحت الجنس ، هو مركب ، وكل مركب فلكل واحد من أجزائه الى الاخر نسبة . وتلك النسبة ان كانت مركبة عاد الكلام الأول فيه . ولزم التسلسل . وهو محال . وان كانت بسيطة لم تكن داخلة تحت الجنس ، والا لكانت مركبة . وهي داخلة تحت النسبة . ينتج : ان النسبة ليست جنسا لما تحتها .

وأقول فى هذا الكتاب : كل من أثبت وجود النسبة فى الأعيان ، يلزمه تسلسل النسب ، سواء زعم أن النسبة جنس لجميع الأمور النسبية ، أو لم يقل ذلك .

السؤال الرابع : إذا قسمنا كل واحد من هذه العشرة الى أنواعها ، ملا ندرى هل ذلك التقسيم بالفصول أو بالموارض ؟ وإن كان بالموارض . فهل التقسيم بها مطابق للتقسيم بالفصول أم لا ؟ وبقتدير أن يكون بالفصول . فهل هو بالفصول القريبة أو البعيدة ؟ وهذه الأشياء ما لم يصح القول بها ، لم يصح القول بأن هذه العشرة : اجناس ، ولم يصح القول بأن تقسيمها الى الأقسام المشهورة : تقسيم الأجناس الى أنواعها القريبة .

السؤال الخامس : انكم ذكرتم أن الجوهر ماهية إذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع . وههنا أمور ثلاثة :

أحدها : كونها لا فى موضوع . وهذا سلب محض . ولا يجوز أن يكون جنسا .

وثانيها : اقتضاء تلك الماهية لهذا السلب . واقتضاء الشيء لآثره . أن كان أمرا ثبوتيا ، لزم أن يكون اقتضاؤه لذلك الاقتضاء : زائدا عليها . ويلزم التسلسل . وإذا لم يكون ثبوتيا كان خارجا عن الماهية . وأيضا : فبقتدير أن يكون ثبوتيا ، لكنه نسبة بين ذات المقتضى وبين ذات الأثر ، فتكون متأخرة عنها ، فلا يكون داخلا فى الماهية .

وثالثها : تلك الماهية هى المقتضية .

ونحن لا نعلم أن بين الجوهر المجرد وبين الجسم مفهوما مشتركا ثبوتيا يقتضى هذا السلب ، فانه لا يبعد أن يكون خصوص كل واحد منهما يوجب هذا السلب . لما ثبت أن الأشياء المختلفة لا يتعذر اشتراكها فى لازم واحد . وقد عرفت : أن أقل مراتب الجنس ثبوت مفهوم مشترك .

واعلم : أن استقصاء الدلائل فى بيان أن الجوهر ليس جنسا لما حقه . سيأتى فى الإلهيات .



وأما الكم الذى زعموا أنه جنس للمفصل والمفصل . ففيه إبحاث :

البحث الأول : لا نسلم أنه قد حصل بين هذين القسمين قدر مشترك يمكن جعله جنسا . وتقديره : أن القدر المشترك بين هذين القسمين أمور ثلاثة : قبول المساواة واللامساواة ، وقبول التجزئ ، وكون كل واحد منهما بحال يمكن أن يكون جنسا . لأنك قد علمت : أن قبول الشيء للشيء ولو كان أمرا ثابتا ، لكان قبول ذلك القبول زائدا عليه . ويلزم التسلسل . وأيضا : فبتقدير أن يكون ثابتا ، هو نسبة . والنسبة خارجة عن ماهية المنتسبين . بقى أن يقال : الجنس مفهوم مشترك تعرض له هذه الأحكام ، لكنه لا يبعد أن يكون خصوص كونه متصلا ، يوجب هذا الحكم ، وخصوص كونه متصلا يوجبه . لما ثبت أن الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها فى لازم واحد .

البحث الثانى : هب أن الكم جنس . فلم قلتم : أن التقسيم بالمفصل والمفصل تقسيم بالفصل ؟ ثم الذى يدل على فساده : أن الانفصال عبارة عن عدم الاتصال عما من شأنه أن يتصل ، فهو عدم مع قبول . وقد ثبت أن كل واحد منهما خارج عن الماهية .

البحث الثالث : قولكم : المتصل إما قار وإما غير قار . ولا شك أنه تقسيم لا بالفصل . والا لزمكم أن تكون الكيفيات المسماة بالانفعاليات مخالفة بالماهية للكيفيات المسماة بالانفعالات ، وأن تكون الحال مخالفة بالماهية للملكة . وأيضا : فكونه غير قار الذات إشارة الى العدم ، فلا يكون نصلا .

السؤال السادس : لا نسلم أن الزمان كم متصل .

ويدل عليه وجوه :

الأول : أن الكم المتصل هو المنتقسم الى جزئين يتلاقيان على حد واحد . وثمما الزمان هما الماضى والمستقبل — وهما معدومان — والحد المشترك هو الآن الحاضر — وهو موجود — فيلزم أن يقال : أحد المعدومين متصل بالمعدوم الثانى بطرف موجود . وهذا لا يقوله عاقل .

الثانى : ان عدم الآن يكون دفعة ، فيكون آن العدم متصلا بآن الوجود . وكذا القول فى الآن الثانى والثالث . فيكون الزمان مركبا من آتات متتالية ، فيكون الزمان على هذا التقدر كما منفصلا لا متصلا .

الثالث : ان الوجود بالفعل ابدا ليس الا الآن الواحد الذى لا يقبل القسمة . وهذا الآن الوجود لما لم يكن قابلا للقسمة ، لم يكن فيه اتصال ، ولما لم يوجد معه غيره لم يكن له اتصال بغيره . وذلك يدل على ان الزمان يمتنع ان يكون متصلا فى ذاته .

السؤال السابع : قالوا : الجسمية عرض قابل للقسمة فى الجهات الثلاث .

واعلم : ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان مقدار الجسم زائد على كونه جسما . واحتجوا عليه بوجهين :

الاول : ان الاجسام متساوية فى الجسمية ومتفاوتة فى المقادير ، وما به المشاركة غير ما به المخالفة . فالمقدار مغاير لذات الجسم . ولقائل ان يقول : المقادير متساوية فى ماهية المقدارية ، ومختلفة فى الصفر والكبر ، فيلزم ان يكون للمقدار مقدار آخر . ويلزم التسلسل .

الثانى : قالوا : اذا اخذنا قطعة من الشمع . فان جعلناها كرة ازداد الثخن وانتقص الطول والعرض ، واذا جعلناها صمحة ازداد الطول والعرض وانتقص الثخن . فالجسمية باقية والمقدارية غير باقية . فالجسمية غير المقدار .

ولقائل ان يقول : المقدار الواحد باقى ، لانه بقدر ما ينقص من الطول والعرض يزداد فى الثخن والسمك وبالعكس . بل الشكل يختلف . ونحن لا نسلم ان الشكل زائد على الجسم ، انما النزاع فى المقدار ، وما ذكرتموه لا يفيده ذلك . واقول : انا لا نعقل من ذات الجسم الا هذه الحجية والامتداد فى الجهات . وهؤلاء الفلاسفة زعموا : ان ذلك الامتداد هو المقدار ، ثم اثبتوا امرين آخرين : احدهما : الصورة . والاخرى :

ألهيولى . فنقول : الذى يدل على فساد قولهم : ان محل هذه الحجية ان كان له فى نفسه حجم وامتداد فى الجهات ، كان هذا الفهوم ذاتا قائما بالنفس ، فامتنع كونها صفة . وان لم تكن كذلك امتنع حلول الحجية فيه ، لأن حلول الامتداد فى الجهات فى الوجود الذى لا تعلق له بشئ من الجهات مما لا يقبله العقل .

السؤال الثامن : قولهم : السطح والخط امران موجودان . عليه سؤالان :

الأول : ان السطح منقطع الجسم . ومنقطع الشئ معناه : انه لم يبق ذلك الشئ . وهذا عدم ، والعدم لا يكون موجودا .

الثانى : ان السطح لو كان عاما لكان محله هو الجسم ، والجسم منقسم فى الجهات الثلاث . والحال فى المحل ينقسم بحسب انقسام المحل بحكم البدئية العقلية ، وبحكم اتفاق القوم على حقيقة هذه المقدمة . وعليها بنوا براهينهم المشهورة فى اثبات تجرد النفس ، وحينئذ يلزم ان ينقسم السطح فى الجهات الثلاث ، فالسطح جسم لا سطح . هذا خلف .

فان قالوا : محل السطح من الجسم امر لا يقبل النسبة الا فى جهتين . قلنا : فحاصل هذا الكلام : ان محل السطح سطح آخر . ويعود الكلام الأول فيه ، ويلزم التسلسل فى اثبات السطوح للجسم الواحد . وبهذين الوجهين يظهر ايضا : ان الخط لا وجود له .

السؤال التاسع : قولهم : النقطة عرض . كلام باطل . لوجهين :
الأول : انها منقطع الخط . ومنقطع الشئ : ان لا يبنى ذلك الشئ . وذلك عدم .

الثانى : ان النقطة نهاية الخط ، فبنى غير بنفسية . والا لكانت نهاية الخط احد قسميها : لا هى . فلا تكون النهاية نهاية . واذا ثبت هذا فمقول : هذا الشئ ان كان عرضا فمحله ان انقسم ، لزم اقتسامها بسبب انقسام محلها . هذا خلف . وان لم ينقسم عاد التقسيم الأول فيه . وان

كان عرضا آخر ، لزم التسلسل . وأما ان كان جوهرها فلا معنى للجوهر
الفرد الا ذلك . وحينئذ يكون الجسم مركبا من الأجزاء التى لا تتجزأ .
ومتى ثبت هذا ، بطل القول بكون النقطة والخط والسطح والمقدار : أعراضا .

السؤال العاشر : قولكم : الكم المنفصل عرض : فنقول : الوحدة
ليس عرضا . ومتى ثبت هذا امتنع كون العدد عرضا . بيان الأول : أن
الوحدة لو كانت ماهية ثابتة لكانت جميع الوحدات متشاركة فى ذلك
المفهوم . فتكون كل واحدة مخالفة للوحدة الأخرى بتمعينها وما به المشاركة
غير ما به المباينة . فيلزم افتقار كل وحدة الى وحدة أخرى . وهو محال .
وبيان الثانى هو : انه لما لم تكن الوحدة أمرا ثبوتيا ، امتنع كون العدد
أمرا ثبوتيا . وتقريره : ان العدد عبارة عن مجموع الوحدات ، فاذا لم
تكن الوحدة أمرا ثبوتيا ، كان العدد مجموع أمور غير ثبوتية ، فامتنع كون
العدد أمرا ثبوتيا .

وهذا جملة الكلام على ما ذكره فى مقولة الكم .

السؤال الحادى عشر : الإضافات لا وجود لها فى الأعيان . ويدل
عليه وجوه :

الأول : لو كانت الإضافة موجودة فى الأعيان ، لزم ان تكون ذات الله
تعالى محلا للحوادث المتعاقبة من الأزل الى الأبد ، لأن كل حادث فقد كان
الله تعالى موجودا قبل حدوثه ، ثم يصير موجودا مع حدوثه ، ثم يكون
موجودا بعد حدوثه . فهذه القبلات والبعديات اضافات . ومحلها هو ذات
الله تعالى . فلو كانت هذه الإضافات أمورا موجودة ، للزم أن تكون ذات
الله تعالى محلا للحوادث .

الثانى : لو كانت الإضافة صفة موجودة ، لكان حصولها فى ذلك
المحل زائدا عليها ، ثم ذلك الزائد أيضا حاصلا فى ذلك المحل . فيلزم التسلسل

لا يقال : لم لا يجوز أن يكون حصولها فى ذلك المحل عو عين وجودها ؟
لأننا نقول : حصولها فى ذلك المحل مشروط بمنابر للشرط ، ولأن حصولها

فى ذلك الحل نسبة بين ماهيتها الموجودة ، وبين ذلك المحل . والنسبة بين الشئيين مغايرة لهما .

الثالث : لو كانت الاضافة صفة موجودة ، لكانت مشاركة لـسائر الوجودات فى الوجودية ، ومخالفة لهما فى ماهيتها المخصوصة . فتكون ماهيتها غير وجودها . فاتصاف تلك الماهية بذلك الوجود ، اضافة اخرى . ويلزم التسلسل .

الرابع : كون الشئ قبل شئ آخر ، اضافة بينهما . والاضافة لا توجد الا عند وجود المضافين . فلو كانت الاضافة أمرا موجودا ، لزم من وجودها حصول المضافين معا . فيلزم أن يكون القبل حاصلًا مع البعد . وذلك ينافى كون القبل قبلًا وكون البعد بعدا .

المسوال الثانى عشر : كون الشئ فى الزمان ، لا يجوز أن يكون عرضا زائدا . والا لكان ذلك الزائد حاصلًا فى الزمان ، فيكون حصوله زائدا عليه . ويلزم التسلسل .

المسوال الثالث عشر : مقولة أن يفعل . وهى عبارة عن تأثير الشئ فى الشئ . وتأثير الشئ فى الشئ ، يمتنع أن يكون أمرا مغيرا لذات الأثر ، إذ لو كان مغيرا لكان ذلك المغاير إما أن يكون جوهرًا قائما بنفسه . وذلك محال . لانا نعلم بالضرورة أن كون الشئ مؤثرا فى غيره ليس جوهرًا قائمًا بنفسه مباينًا عن ذات المؤثر وذات الأثر . وإما أن يكون عرضًا قائمًا بذلك ، فحينئذ يكون مفتقرا اليه ، فحينئذ يكون ممكنًا لذاته ، فحينئذ يكون تأثير المؤثر فى حصول تلك المؤثرية زائدا عليها . ويلزم التسلسل . وهو محال .

وايضا : مقولة أن يفعل . وهى قبول الشئ للشئ . لو كانت أمرا زائدا ، لكان ذلك القبول عرضا . فتكون وصوفية ذلك المحل بذلك القبول أمرا زائدا على ذلك القبول . ولزم التسلسل .

وهذه جملة دلائل نفاة هذه الأغراض النسبية .

وأما حجة المثبتين لهما : فهى فى الكل شئ واحد . وهى أن المفهوم

من كون الشيء مؤثرا في الغير وقابلا للغير ، ومن كونه ابا وابنا ، مغاير .
للمفهوم من تلك الذات المخصوصة . بدليل : انه يمكن تعقل تلك الذات
المخصوصة مع الذهول عن هذه النسب المخصوصة . وبالعكس . وذلك
المفهوم المغاير ليس سلبا محضا ، لأن قولنا مؤثر ، نقيض لقولنا ليس
بمؤثر ، الذى هو سلب في الحقيقة . ورافع السلب ثبوت . فهذه
المفاهيم امور ثبوتية زائدة على الذات .

ثم قالوا : ان حجة المخالف ليس الا التزام التسلسلات . ونحن
ملتزمها .

وأجاب الأولون بأن قالوا : أما إبطال التسلسل فسيأتى بطريق
التطبيق المذكور في فصل « تنهى الأبعاد » وأيضا : فهب انكم التزمت بهذه
التسلسلات ، الا ان المحال لازم مع ذلك . فان التسلسل انها يعقل في
امور ، يلتصق كل واحد منها بغيره ، لا الى نهاية . الا ان القول يكون
النسبة امرا وجوديا زائدا ابدا ، يمنع من هذا الالتصاق ، لان كل شئيين
يذرمان متلاصقين ، فالتصاقهما متوسط بينهما . فالمتصقان غير ملتصقين .
هكذا خلف .

السؤال الرابع عشر : مقولة الابن . عبارة عن نسبة الشيء الى مكانه .
والتحقيق ان يقال : انه عبارة عن كون الجسم حاصل في حيزه المعين .
ثم ان الجسم ان حصل في حيز بعد ان كان حاصل في غيره ، فهو
الحركة . وان حصل في حيز مع انه كان قبل ذلك في غير ذلك الحيز
فهو السكون . وان حصل جسمان في حيزين يتخللهما ثالث ، فهو
الافتراق . وان كان لا يتخللهما ثالث فهو الاجتماع .

أما الفلاسفة : فانهم لا يقولون : **الحركة** عبارة عن الحصول في الحيز
بعد ان كان في غيره . بل يقولون : انها انتقال من الحيز الاول الى الثانى .
ويجب هذا الكلام عود سنذكره في فصل الحركة من اول الطبيعيات .

وأما السكون . فقد اتفقوا على أنه عبارة عن عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك . وزعموا : أن السكون أمر عنى . واتفقوا : على أن حصول الجسم فى الحيز على سبيل الاستقرار من مقولة الأين ، واتفقوا على أن مقولة الأين صفة ثبوتية . وعند هذا يفلج على ظنى : أن النزاع الواقع بينهم وبين المتكلمين فى أن السكون عدم أو ثبوت ؟ : نزاع لفظى . وذلك أن الجسم إذا سكن ، فقد حصل هناك إمران : أحدهما : زوال الحركة وعدمها . والثانى : حصوله فى ذلك الحيز على نعت الدوام والاستمرار . — فهو أمر ثابت — فإن عنيبت بالسكون الأمر الأول فهو عدم ، وإن عنيبت به المعنى الثانى فهو وجود .

فثبت : أن الاتفاق حاصل بين الفلاسفة والمتكلمين من طريق المعنى .
وهذا هو الكلام الملخص فى هذه المقولات .
ولنرجع إلى حكاية كلام « الشيخ »



قال الشيخ : « كل لفظ مفرد يدل على شئ من الموجودات »
فأما أن يدل على جوهر ، وهو ما ليس وجوده فى موضوع قائم بنفسه .
مثل انسان وخشبة »

التفسير : فيه مسالتان :

المسألة الأولى : السبب فى إيراد هذا الباب فى المنطق : أن المقصود من المنطق تركيب علوم أو ظنون ، يتوصل بها إلى استعلام المجهول . ومعرفة التركيب مشروط بمعرفة المفردات . ولهذا السبب وجب الابتداء بذكر المفردات . وهو كتاب « قاطيفورياس » ثم بالتركيب الأول ، وهو التركيب الخبرى . وهو كتاب « بارير ميناس » ثم بالتركيب الثانى وهو التركيب القياسى . وهو كتاب « انولوطيقا الأولى »

المسألة الثانية : الجوهر . هو الموجود لا فى موضوع . وقد عرفت
تفسير الموضوع . وقوله : « مثل انسان وخشبة » فهذا مثال ذكره للجوهر ،
وانما قال : « مثل انسان وخشبة » ولم يقل مثل الانسان والخشبة . لأن
قولنا انسان ، المراد منه : انسان معين فى نفسه ، غير مبين المعين بحسب
اللفظ . فانك اذا قلت : رايت انسانا واشتريت خشبة ، لم ترد به الا
ما ذكرنا . واما قولنا : الانسان والخشبة فهو لفظ دال على ماهيته
الكلية . فقولنا : انسان وخشبة اشارة الى جوهر جزئى ، وقولنا :
الانسان والخشبة ، اشارة الى جوهر كلى . وقد ثبت ان الجزئى اولى
بالجوهرية من الكلى . فلهذا السبب اورد المثال من الجزئى ، لكونه اقوى
واكمل فى طبيعة الجوهرية .

قال الشيخ : « واما ان يدل على كمية وهو ما لذاته يحتمل
المساواة بالتطبيق او متفاوت فيه . اما تطبيقا متصلا فى الوهم كالخط
والسطح والعمق والزمان ، واما منفصلا كالتعدد »

التفسير : لفظ الكتاب يدل على انه عرف الكمية بانها التى تقبل
المساواة والمفاوتة ، بسبب التطبيق . ولما ثبت ان يقول : هذا التعريف خطأ
فان المساواة لا يمكن تعريفها الا بانها اتحاد فى الكمية . والدليل عليه :
ان الاتحاد ان وقع فى الكمية سمي بالمساواة ، وان وقع فى الكيفية سمي
بالشابهة ، وان وقع فى الوضع سمي بالموازاة ، وان وقع بالماهية سمي
بالمماثلة . فثبت : ان المساواة لا يمكن تعريفها الا بانها اتحاد فى الكمية .
والاتحاد فى الكمية لا يمكن تعريفه الا بالكمية . فلو عرفنا المساواة
بالكمية ، والكمية بالمساواة ، لوقع الدور . وانه باطل . واما التطبيق
فهو عبارة عن وضع احد المقدارين على الآخر ، بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص
عنه . وعلى هذا فانه لا يمكن تعريف التطبيق الا بالمقدار ، فلو عرفنا المقدار
به لزم الدور .

وأيضاً : فيه شيء آخر ، وهو أن التطبيق من خواص المقدار ، والمقدار نوع من أنواع الكم . فتعريف الجنس بصفة لا توجد إلا في أحد أنواعه يكون خطأ . ويمكن أن يجاب عنه : بأن المساواة والمفاوطة والمطابقة أمور محسوسة ، فلا حاجة إلى تعريفها بغيرها . وعلى هذا الطريق ، فإنه يندفع الدور . وأما قوله : « تطبيقاً متصلاً في الوهم كالخط والسطح والعقب والزمان ، وأما منفصلاً كالعدد » فاعلم : أننا ذكرنا تفسير الكم المنصل والكم المنفصل . وإنما قال متصلاً في الوهم ، لأنه أراد أن يفكر المتصل على وجه تدرج فيه المقادير والزمان ، والمتصل في نفس الأمر لا يندرج فيه الزمان ، لأن أحد طرفيه الماضي (٢) والتالي -- وهو المستقبل -- هما معدومان . واتصال المعدوم بالمعدوم في نفس الأمر محال .

وأما اتصالهما في الذهن فغير ممتنع . لأن الذهن يستحضر صورة كل واحد منهما ، ويحكم باتصال أحدهما بالآخر . فالاتصال الذهني أوسع حالاً من الاتصال الخارجي ، لأن الأول يدخل فيه الزمان والمقدار . والثاني لا يدخل فيه الزمان . فلهذا السبب قال : تطبيقاً متصلاً في الوهم . وقد جاء في بعض النسخ : وأما منفصلاً كالعدد والقول ، إلا أن هذا خطأ . لأن الكم المنفصل عند « الشيخ » ليس إلا العدد . فأما القول فإنه بين في كتبه البسيطة : أنه ليس بكم متصل البتة .

قال الشيخ : وأما على كيفية وهو كل هيئة غير الكمية مستقرة ، لا نسبة فيها . مثل البياض والصحة والقوة والشكل «

المتفسر : هذه هي (٣) المقولة الثالثة . وهي مقولة الكيف . وهذا الكلام يشتمل على تعريف ماهية الكيف ، وعلى ذكر أنواعه الأربعة . أما تعريف ماهيته : فهو قوله : « هيئة غير الكمية مستقرة » ، لا نسبة فيها « فهذه قيود أربعة :

(٢) الماضي والثاني هو المستقبل وهما معدومان : ص

(٣) هذا هو : ص

الأول : الهيئة . والمراد من الهيئة : الصفة . وعلى هذا التقدير فكل عرض فهو هيئة من الهيئات . والدليل على صحة ما ذكرناه : أنك تعلم أن العرض محصور فى ثلاثة أقسام : ما يقتضى القسمة وهو الكمية . وما يقتضى النسبة وهو المقولات النسبية . وما لا يقتضى لا قسمة ولا نسبة . وهو الكيفية . فلما ذكر لفظ الهيئة فى تعريف الكيفية . دل ذلك على أن كل كيفية فهمى هيئة . ولما ذكر بعد ذلك أنه غير الكمية وغير النسبية ، دل على أن الكمية والنسبة داخلان تحت لفظ الهيئة . والا لما احتيج بعد ذكر لفظ الهيئة الى التخصيص على اخراج ما يقتضى القسمة والنسبة . وإذا كان كذلك فهذا يدل على أن لفظ الهيئة يتناول جميع الأعراض . فعلى هذا لمظ الهيئة ولفظ العرض ولفظ الصفة يقرب من أن يكون الفاظا مترادفة .

نصار قوله كل هيئة الى كل صفة وكل عرض .

وأما القيد الثانى : وهو قوله « غير الكمية » فاعلم أن ذلك يقتضى تعريف الكيفية بسلب الكمية . وذلك غير جائز ، لأن تصور عدم الشيء أخفى من تصور ذلك الشيء ، فتصور سلب الكمية أخفى من تصور الكمية المساوى لتصور الكيفية . والأخفى من المساوى يكون أخفى . فيلزم أن يكون تعريف الكيفية بسلب الكمية تعريفا للشيء بنفسه وبها هو أخفى منه .

وأیضا : فليس تعريفه الكيفية بسلب الكمية أولى من العكس . وهو تعريف الكمية بسلب الكيفية .

وأما القيد الثالث : وهو قوله مستقرة . فالمراد من ذكره : الاحتراز عن الأعراض التى لا تكون قارة ، مثل الزمان والحركة . لكن فيه اشكال . وهو أن التوهم اتفقوا على أن جميع الأعراض المحسوسة بالحواس الخمس ، داخله فى مقولة الكيف ، وإذا كان كذلك ، وجب أن يكون الصوت فى مقولة الكيف ، مع أنه عرض غير قار الذات . **أما أولا :** فالجنس شاهد عليه . **وأما ثانيا :** فلأنه معلول الحركة . والحركة غير قارة . ومعلول غير القار يجب أن يكون غير قار .

ولها القيد الرابع : وهو قوله ولا نسبة فيها . فإمراد جعل سلب النسبة جزءا من أجزاء هذا التعريف . والكلام عليه عن ما ذكرناه في سلب النسبة .

وإذا عرفت هذا فنقول : السؤال قائم من وجهين :

الوجه الأول : أن حاصل هذا التعريف يرجع إلى تعريف هذه المقولة بسلب سائر المقولات . وذلك خطأ . لأنها متساوية الدرجة في المطوية والجهولية فكان تعريف بعضها بسلب الباقي خطأ . بل لم قلنا : أن أظهر أنواع الأعراض هو الكيف ، لصدقنا . وحينئذ يكون تعريفه بسلب الباقي تعريفا للأظهر بالأخفى . وأنه باطل

والوجه (٤) الثاني : أنه أرجع حاصل هذا التعريف إلى قيتين ثبوتيين ، وقيتين سلبيين . أما القيدان الثبوتيان : فلأحدهما : كونه هيئة وعرضا . والثاني : كونه مستقرا . وكل واحد منهما أمر خارج عن الماهية . وأما القيدان السلبيان : فلأحدهما : سلب الكمية . والثاني : سلب النسبة . ولا شك أنها خارجان عن الماهية . وإذا ثبت هذا ، لزم التطع بأن مقولة الكيف أمر خارج عن الماهية . وإذا كان كذلك فكيف جعلوه جنسا لما تحته ؟ فهذا هو البحث عما ذكره « الشيخ » هنا في تعريف الكيف .

وأما المقام الثاني : وهو ذكر أنواعه الأربعة . فقد عرفت أن أحد أنواعه : هو الكيفيات المحسوسة بأحد الحواس الخمس . فإن كانت راسخة سميت انفعاليات ، وإن كانت غير راسخة سميت انفعالات . وثانيها : الكيفيات المختصة بذوات الأنفس . فإن كانت راسخة سميت ملكة ، وإن كانت غير راسخة سميت حالا . وثالثها : القوة واللا قوة . فالقوة كالصلابة واللا قوة كاللين . ورابعها : الكيفيات المختصة بالكيفيات . وإذا عرفت هذا فنقول : مثل البياض والصحة والقوة والشكل ، إشارة إلى ذكر مثال لكل واحد من تلك الأنواع الأربعة . فالبياض مثال للكيفيات

(٤) والسؤال : هي

المحسوسة ، والصحة مثال للكيفيات النفسانية ، والقوة مثال للنوع
المسمى بالقوة ، والشكل مثال للنوع المسمى بالكيفيات المختصة بالكميات .

قال الشيخ : « واما على الاضافة كالأبوة والبنوة »

(التفسير : هذه (هـ) هي المقولة الرابعة . وهي مقولة الاضافة
وذكر في مثالها البنوة والأبوة ، لأنها اضافتان مجعستان .

قال الشيخ : « واما على الأين كالكون في السوق والبيت »

(التفسير : الأين عبارة عن حصول الجوهر في المكان . وهذا
مفهوم ثابت . وفيه مسائل :

المسألة الأولى : قال صاحب البصائر : هذا أشد اشتباها بالمضاف
من سائر المقولات . وفي التحقيق : ليس هو مجرد نسبته الى المكان ، بل
هو أمر زهيد ، قد يتم بالنسبة الى المكان . واقول : ظاهر هذا القول مشعر
بأن النسبة الى المكان ، توجب أمرا آخر ، وذلك الغير هو الأين . وكان
من حقه أن يشير الى ذلك الغير أنه ما هو ؟ وإى شيء حقيقته ؟ ثم انه من
البعيد أن يكون مجرد النسبة موجبا أمرا حقيقيا . بل لو قلب الكلام من
ادعى اثبات صفة حقيقية توجب هذه النسبة ، لكان أولى . ثم نقول :
لاشك أن الجسم حاصل في الحيز ، ولاشك أن حصوله في الحيز نسبة
مخصوصه بينه وبين الحيز . وهذه النسبة مغايرة لذات الجسم .

ثم اختلفوا في أنه هل قام بالمدل معنى يوجب هذه النسبة ؟ فجمع من
المكلمين يثبتونه ، ويسمون ذلك المعنى بالكون ، ويسمون تلك النسبة
بالمكانية . وزعموا : ان الكون علة للكائنية . وقوم آخرون ينكرون ذلك .
وفد طاللت الخصومات في هذا الموضع . فلما أن يقال : ان هذه النسبة

(هـ) هذا هو : ص

توجب حصول هذا المعنى ، غير النسبة . وهذا على خلاف العقل ، ولم
يقبل به أحد .

المسألة الثانية : قالت الفلاسفة : من الأين ما هو أين حقيقى ، وهو
كون الشيء فى مكانه الخاص به ، الذى لا يسكن فيه غيره ، ككون الماء
فى الكوز ، ومنه ما هو أين غير حقيقى ، كما يقال : فلان فى البيت . ومعلوم
أن جميع البيت لا يكون مشغولا به بحيث يباس ظاهره جميع جوانب
البيت . وأبعد منه الدار ، وأبعد منه البلد ، بل الاقليم ، بل المعمورة ،
بل الأرض بل العالم . وأقول : لاشك أن النسبة المخصوصة انما حصلت
لذات الجسم بالنسبة الى الحيز الذى هو فيه ، فأما بالنسبة الى سائر
الأدياز فغير حاصلة البتة .

المسألة الثالثة : قد عرفت أن الشيء انما يكون جنسا اذا كانت
الأمور المندرجة تحته مخالفة بالحقيقة والماهيات . فلأجل هذا قالوا :
للكون فى المكان الذى عند المحيط مضاد للكون فى المكان الذى عند المركز
لأنهما معنيان لا يجتمعان ، ويتعاقبان على الموضوع الواحد ، وبينهما غاية
للخلاف . وأقول : التحقيق أن حصول الجسم فى كل حيز بمعنىه يخالف
بالماهية حصوله فى الحيز الآخر ، لأن ماهيات النسب متعلقة بالتسويات .
فإذا كانت التسويات مقايضة ، فالتسوية مع هذا المنسوب يستحيل
حصولها مع المنسوب الآخر ، وبالعقد . ومتى كان الأمر كذلك كانت تلك
النسب مختلفة بالماهية .

قال الشيخ : « وأما على متى . كالكون فيما مضى ، او فيما
يستقبل ، لا فى زمان بعينه »

التفسير : فيه مسألتان :

المسألة الاولى : لقائل أن يقول : انه لا يجوز أن يكون وجود كل
شئ متعلقا بمتى . ويدل عليه وجهان :

الأول : ان ذلك الشيء ان كان عدما محضا فهو المراد ، وان كان وجودا وجب ان يكون متعلقا بمتى آخر ، لا الى نهاية .

الثانى : ان الحصول فى الزمان لو كان زائدا على الذات ، لكان ذلك الزائد حاصلًا فى ذلك الزمان أيضا . ولزم التسلسل . وهو محال .
ولما بطل ذلك ، علمنا أنه محض عمل ألوهى والخيال .

المسألة الثانية : الزمان ينقسم تارة (٦) الى ما يجرى مجرى الأنواع له ، وهو التقسيم الى الماضى والمستقبل ، ولا يجوز تقسيمه الى الحاضر ، لأن الحاضر آن وآآن غير منقسم . والزمان ليس نفس . لأن ، وغير مركب من الآنات . وتارة أخرى الى ما يجرى مجرى التقسيم بالمعوارض ، كقولنا : زمان طلوع الشمس وزمان مبعث محمد ﷺ فتقوله : كالكون فيما مضى أو فيما يستقبل ، اشارة الى النوع الأول ، وقوله نى زمان بعينه ، اشارة الى النوع الثانى (٧)

قال الشيخ : « واما على الوضع لكل هيئة لكل من جهة جهات اجزائه ، كالقيام والقعود والركوع والسجود »

التفسير : لفظ « الشيخ » فى تعريف مقولة الوضع مضطرب نى جميع كتبه . والذى حصلته فى هذا الباب أن يقال : لاشك أن بدن الانسان مركب من الأجزاء . ولا شك أن لكل واحد من أجزاء بدنه الى الجزء الآخر نسبة مخصوصة . فلا يقال : الوضع هو الهيئة الحاصلة بسبب تسبب بعض تلك الأجزاء الى البعض . فان الانسان اذا قلب حتى صار رأسه موضوعا على الأرض ، ورجلاه فى الهواء ، فالنسب التى بين أجزاء بدنه باقية فى هذه الحالة كما كانت قبل هذه الحالة ، والوضع قد تبدل . بل الصحيح أن يقال : ان لكل واحد من أجزاء بدنه الى الجزء الآخر

(٧)الباقى : ص

(٦) تارة لا ما يجرى : ص

نسبة ، ولكل واحد من تلك الأجزاء الى الأمور الخارجة عنها أيضا نسبة أخرى . فإذا طلب الإنسان حتى صار رأسه موضوعا على الأرض ، ورجلاه في الهواء . فالنسبة الحاصلة بين أجزاء البدن باقية . لكن النسب الحاصلة بين كل واحد من تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها غير باقية . فثبت : أن الوضع الخاص يعتبر في الحقيقة مجموع لأمرين : أحدهما ما بين تلك الأجزاء من النسب . والثاني : ما بين تلك الأجزاء في الأمور الخارجة عنها من النسب . وإذا عرفت هذا فنقول : الوضع هيئة حاصلة للكل بسبب ما بين تلك الأجزاء من النسب ، وبسبب ما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب . فهو كهيئة القيام والقعود والركوع والسجود .

وليس لقائل أن يقول : ليس ههنا هيئة أخرى غير تلك النسب المخصوصة . وذلك أن تلك النسب عارضة لكل واحد من الأجزاء . أما هذه الهيئة المخصوصة المسماة بالوضع فانها عارضة للجمل ، لا لشيء من آحاد الأجزاء . فظهر الفرق .

قال الشيخ : « وإما على الملك والجدة كالتلبس والتسلح »

التفسير : إذا صار الشيء محيطا بغيره فهو على وجهين : أحدهما : بحيث ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به . وهذا هو الملك والجدة كالتسلح والتلبس . والثاني : أن لا ينتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به ، وهو الأين . ولما كان هذان القسمان كالنوعين لشيء واحد ، وهو كون الشيء محاطا بغيره . وذلك هو الأين . فلهذا السبب يقول « الشيخ » في كتبه : أنه عسر على فهم هذه المقولة .

^١ قال الشيخ : « وإما على أن يفعل شيء ، مثلما يقال هو ذا يحرق ، هو ذا يقطع »

^١ التفسير : قد يقال : السكين تنقطع والنار تحرق ، قد يراد به : كونه موصوفا بالصفة التي لأجلها يصلح لهذا التأثير . وقد يراد به : كونه مؤثرا في هذا الأثر (ومراده) بقوله أن يفعل : هو الثاني لا الأول . ولما كان قولنا : المسكين يقطع والنار تحرق ، مستعملا في الأمرين ، أراد « الشيخ » أن يبين أحدهما عن الآخر ، فقال : هو ذا يحرق ، هو ذا يقطع ، ويريد به : أن هذه المقولة عبارة عن هذا التأثير ، لا عن القوة التي هي المبدأ لصلاحية هذا التأثير . واعلم : أنه ليس من شرط مقولة أن يفعل ، أن يكون التأثير تائرا متبدل الحال متغير النعت ، كما في التقطيع والتحريق ، بل سواء كان ذلك كذلك ، أو كان تأثيرا باقيا مستمرا — كتأثير قدرة الله تعالى في وجود العالم — فإنه من باب مقولة أن يفعل .

قال الشيخ : « وإما على أن يفعل (شيء) (٨) مثل ما يقال هوذا ينقطع . هوذا يحترق »

التفسير : وقد يقال اللحم ينقطع ، بمعنى له صلاحية أن ينقطع . والقطن يحترق بمعنى أن له صلاحية أن يحترق . وقد يقال أيضا : ينقطع ويحترق بمعنى كونه قابلا لهذه الآثار قبولاً بالفعل . ولأجل الفرق بين هذين الأمرين ، قال : هوذا ينقطع ، هوذا يحترق .
وهنا آخر الكلام في « قاطيفورياس »



الفصل الثالث

فى

بارير إرمينياس

Peri-Hermeneis

قال الشيخ : « اللفظ الذى يقع على أشياء كثيرة . اما ان يقع بمعنى واحد على السواء وقوع الحيوان على الانسان والفرس ويسمى متواطئا . واما ان يقع بمعان متباينة وقوع العين على الديتار والبصر ، ويسمى مشتركا . واما ان يقع بمعنى واحد ، لا على السواء ويسمى مشككا ، وقوع الموجود على الجوهر والعرض »

التفسير : التتسيم الصحيح ان يقال : المنطوق به اما ان يكون لفظا واحدا ، او اللفظا كثيرة . اما القسم الاول فاما ان يبيد معنى واحدا او معانى مختلفة . فان اتاد معنى واحدا ، فذلك المعنى الواحد اما ان يكون معنى يمتنع كونه مشتركا فيه بين كثيرين — وهو الاسم العلم — او لا يمتنع كونه مشتركا بين كثيرين . وحينئذ اما ان يكون حصول ذلك المفهوم فى تلك الصور بالسواء ، او لا يكون . والاول هو اللفظ المتواطئ . كوقوع لفظ الانسان على جميع الاشخاص الانسانية ، أولا بالسواء . وهو كوقوع لفظ الموجود على الجوهر والعرض ، فان الجوهر أولى بالموجودية منه بالعرض . وهو المشكك . واما ان كان اللفظ الواحد يفيد معانى كثيرة ، فهذا هو اللفظ المشترك . هذا كله اذا كان المنطوق به لفظا واحدا .

اما اذا كان المنطوق به اللفظا كثيرة . فمدلول كل واحد منها اما ان يكون شيئا واحدا ، او أشياء كثيرة . والاول هو الالفاظ المترادفة والثانى هو الالفاظ المتباينة .

فهذا هو التقسيم الصحيح فى هذا الباب .

و « الشيخ » ذكر من جملة هذه الأقسام أمورا ثلاثة فقط : الألفاظ المتواطئة ، والألفاظ المشككة ، والألفاظ المشتركة . ويشبه أن يقال : أنها اقتصر على ذكر هذه الثلاثة فقط ، لأن المنطقيين محتاجون الى معرفة الفرق بين الاسم المتواطىء وبين الاسم المشترك . فان اللفظ اذا كان متواطئا أمكن تحديد مسماه بحد واحد ، واذا حكم عليه بحكم واحد كانت القضية واحدة . وبه تتم معرفة التقيض والعكس ، وبه يتم أمر القياسات . واذا كان اللفظ مشتركا اختلفت هذه الأمور . فانما البحث عن الألفاظ المترادفة والمتباينة ، فانما ينتفع به فى صناعة اللغة ، وفى أبواب الفصاحة . والبحث العلمى قليل التعلق بها ، ولهذا السبب اقتصر « الشيخ » على ذكر هذه الأقسام الثلاثة . وأقول : ان الأظهر أن « الشيخ » ذكر المتواطىء أولا ، ثم ذكر عقيب المشكك ، ثم ذكر المشترك . وذلك لأن المجانسة بين المتواطىء وبين المشكك أكثر ، فان مفهوم اللفظ إما أن يكون واحدا أو كثيرا ، فان كان واحدا فحصول ذلك المفهوم الواحد فى المواضيع الكثيرة ان كان بالسوية فهو المتواطىء ، أولا بالسوية فهو المشكك . فالمتواطىء والمشكك نوعان تحت جنس واحد قريب . وهو أن يكون مفهوم اللفظ واحدا . واذا كان كذلك فالأغلب على الظن أن تقديم المشترك على المشكك كان من تحريف الناسخ . وأن « الشيخ » ذكر للمتواطىء أولا ، والمشكك ثانيا ، والمشكك ثالثا .



قال الشيخ : « الاسم : اظ مفرد يدل على معنى (من غير دلالة على زمانه (٢)) المحصل . والكلمة وهى الفعل : لفظ مفرد يدل على معنى ، وعلى زمانه . كقولنا : مضى »

التفسير : اللفظ المفرد إما أن يكون مفهومه مستقبلا بأن يخبر به

(٢) ساقطة من عيون الحكمة .

أولا يكون . مثال الأول : أن القاتل إذا قال : من هذا الرجل ؟ ماذا قيل : زيد ، تحصل الفائدة ، وإن قيل : أى شيء فعل فلان ؟ فقيل : ضرب أو قتل ، فانه تحصل الفائدة . أما إذا قيل : منى أو على ، فانه لا تحصل فائدة . وإذا عرفت هذا فنقول : الذى لا يصح أن يخبر به البتة هو الحرف . والذى يصح أن يخبر به على قسمين : فانه إما أن يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين الذى لذلك المعنى وهو الفعل ، أو لا يدل . وهو الاسم . والمذكور فى هذا الكتاب هو الاسم . أما الحرف فغير مذكور . ولعله سقط من قلم الناسخ .



قال الشيخ : « القول كل لفظ مركب »

التفسير : اعلم : أن التركيب يقع على وجوه . وذلك لأن الحاجة إلى القول هى دلالة المخاطب على ما فى نفس المخاطب . والدلالة إما أن تراد لذاتها ، أو لشيء آخر يتوقع أن يكون من جهة المخاطب . والتى تراد لذاتها هى الاخبار ، أما على وجهه ، أو محرما عنه إلى صيغة التعليل والتعجب ، أو غير ذلك . فما هو فى قوة الاخبار ، أنك إذا قلت : بيتك تاتينى ، استشعر من هذا : أنك تريد لاتيانه ، والذى يراد لشيء ينوقع كونه من المخاطب ، فاما أن يكون ذلك دلالة أو فعلا غير الدلالة فان أردت الدلالة فتكون المخاطبة استفهاما ، وإن أريد عمل من الأعمال غير الدلالة ، فهو من المساوى : التماس ، ومن الأعلى للاندنى : أمر ونهى ، ومن الأدنى للاندنى : دعاء . هذا ما ذكره « الشيخ » فى « الشفاء » ولنا فيه بحث مستقصى نكرناه فى كتاب « الهدى »



قال الشيخ : « القول الجازم ما احتمل أن يصدق به لو يكذب . وهو القضية »

التفسير : هذا التعريف يقتضى تعريف الشيء ، بما لا يعرف إلا به .

أما الأول فلأن التصديق بالشئ والتكذيب به عبارة عن الإخبار به
كون ذلك الشئ صدقا أو كذبا ، فصار تقدير هذا الكلام : الخبر ما يمكن
الإخبار عنه بأنه صدق أو كذب . وأما الثانى : فلأن التصديق والكذب نوعان
للخبر . والنوع لا يمكن تعريفه الا بالجنس . فالصدق والكذب لا يمكن
تعريفهما الا بالخبر ، فإذا عرفنا الخبر بهما . لزم الدور . وهو محال .

والمختار عندنا : أن ماهية الخبر غنية عن التعريف . وبرهانه : لن
كل واحد يحكم بأنه موجود ، وليس ب معدوم ، حكما بالبدئية . وإذا كان
تصور هذا الخبر الخاص بديهيا ، وجب أن يكون تصور هذا الخبر ، أولى
أن يكون بديهيا .



قال الشيخ : « القضية الحملية هى التى يحكم فيها بوجود شئ ،
هو المحمول لشئ هو الموضوع ، أو بعينه له (٣) كقولنا : زيد كاتب ،
زيد ليس بكاتب . والأول يسمى ايجابا والثانى يسمى سلبا »

التفسير : فيه مسائل :

للمسألة الأولى : الحمل قهमान : حمل مواطاة . كقولنا : المتحرك
جسم . وحمل اشتقاق كقولنا الجسم متحرك . أما حمل الموافاة فليس
معناه أن المحمول يحكم بوجوده للموضوع . غلنا لا نقول : للجسم حصل
للمتحرك . وذلك لأن المتحرك شئ ما له الحركة . وذلك الشئ لم يحصل
له للجسم ، بل هو عين الجسم ، فكان قوله : « القضية الحملية هى
التى حكم فيها بوجود شئ هو المحمول ، لشئ هو الموضوع » لا يصدق
فى هذا القسم من الحمل .

المسألة الثانية : قوله : « القضية الحملية هى التى يحكم فيها بوجود
شئ لشئ » أعم من قولنا هى التى حكم فيها بوجود الشئ لشئ آخر .

ولأجل هذه الدقيقة دخل تحت هذا التعريف ، الحكم بوجود الشيء فى نفسه ، والحكم بوجود شيء آخر له .

المسألة الثالثة : السلب رفع الحمل . ورفع الحمل لا يكون حملا ، بل السالبة انما تسمى حمليه لكونها محتيلة للحمل ، لا لأجل حصول الحمل .

قال الشيخ : « القضية الشرطية (المتصلة) (٤) هي التى يحكم فيها بتلو قضية ، يسمى تاليا لقضية أخرى يسمى مقدما ، أولا بتلوها (٥) والأول هو الإيجاب (كقولك ان كانت الشمس طالعة فالتهار موجود) (٦) والثانى السلب (٧) »

التفسير : ههنا سؤالان :

السؤال الأول : الحكم على الشيء بالشيء يعتمد على كون المحكوم عليه باقيا حال حصول ذلك الحكم . وكون المحكوم به باقيا حال حصول ذلك الحكم ، فلو كان المحكوم عليه بكونه مقدما والمحكوم به بكونه تاليا هو القضية من حيث انها قضية ، لوجب أن تكون القضية من حيث انها قضية باقية حال ما جعلت مقدما أو تاليا . ومعلوم انه ليس كذلك .

أما أولا فلأنهم نصوا فى كتبهم على أنه عند دخول حرف الشرط على القضية ، فانها لا تبقى قضية . وعند دخول حرف الجزاء على الأخرى ، فانها ما بقيت قضية .

(٤) المتصلة : من ع

(٥) أو لا تلوه : ع

(٦) زيادة من ع

(٧) هو السلب : ع

وأما ثالثا : فلأن شرط كون القضية قضية ، كونها محتملة للتصديق والتكذيب . ومعلوم أن المقدم وحده مع دخول حرف الشرط عليه ، والتالي وحده مع دخول حرف الجزاء عليه ، لا يقبل التصديق والتكذيب . فثبت : أن المحكوم عليه بكونه مستلزما لشيء ، والمحكوم عليه بكونه لازما ، ليس هو القضية ، بل المراد من قولنا : أن كانت الشمس طالعة فالتأخر موجود ، هو أن طلوع الشمس يستلزم وجود النهار . وإذا عبرنا عن القضية الشرطية بهذه العبارة ، صارت جملة . فثبت : أنه لا فرق بين القضية الجملة وبين القضية الشرطية إلا في محض العبارة .

السؤال الثاني : أنا إذا قلنا : القضية الفلانية لازمة للقضية الفلانية الأخرى ، فهذه القضية جملة بالاتفاق ، مع أنا حكمنا فيها بملازمة قضية لقضية أخرى

فإن قالوا : هذا إنما يلزم لو أنه قال : القضية الشرطية هي التي حكم فيها بلزوم قضية لقضية أخرى . وهو لم يقل هذا . بل قال : هي التي حكم فيها بتلو قضية تسمى ثالثا لقضية أخرى ، تسمى مقدما . وكون اللزوم يسمى بالمقدم ، وكون اللزوم يسمى بالتالي ، إنما يكون إذا كان ذلك اللزوم وذلك اللزوم جزءا من القضية الشرطية . ونقول حينئذ : لا يمكن تعريف كون المقدم مقدما وكون التالي ثالثا إلا بالشرطية . فإذا عرفنا الشرطية بها ، لزم الدور . وهو باطل .

قال الشيخ : « الشرطية المنفصلة » . إلى حكم فيها بلكافؤ قضيتين بالعتاد أو سلب ذلك . مثال الأول : إما أن يشرى العبد زوجا وإما أن يكون فردا . مثال الثاني : ليس إما أن يكون هنا (العدد) (٨) زوجا وإما أن يكون اثنين (٩) «

(٨) العدد : سقط ع

(٩) اثنين : ص — فردا : ع

التفسير : هذا الكلام معترض عليه من وجوه :

الأول : انه ليس كل قضية حكم فيها بتكافؤ قضيتين فى العناد : هى منفصلة . الا ترى انا نقول : كون العدد زوجا ينافى كون العدد فردا . بهذه قضية حملية ، مع انا حكمنا فيها بالتعاند والتكافؤ . وايضا : اذا قلنا : ليس البتة اذا كان العدد فردا كان منقسما بمتساويين . او قلنا : كلما كان العدد فردا ، فهو غير منقسم بمتساويين . فقد حكمنا فيه بالتكافؤ ، مع انها ليست شرطية منفصلة بل متصلة .

الوجه (١٠) القالى : ان المنفصلة الحقيقية كقولنا : هذا العدد اما أن يكون زوجا او فردا ، لا يكفى فى كونها منفصلة حقيقية ، حصول الحكم بوقوع التعاند بين اجزائها . لانا اذا قلنا : هذا الجسم اما ان يكون حجرا او شجرا ، فقد حكمنا فيه بوقوع التعاند بين اجزائه ، مع انها ليست منفصلة حقيقية ، بل الشرط فى كونها منفصلة حقيقية أن تكون اجزاؤها متمتعة الاجتماع ، متمتعة الارتفاع . فهذا الشرط لابد من رعايته ليحصل الانفصال الحقيقى .

الوجه الثالث : انه لا معنى لقولنا : اما ان يكون العدد زوجا واما ان يكون فردا ، الا ان الزوجية والفردية لا يجتمعان ولا يرتفعان . واذا كان كذلك حينئذ يرجع حاصل هذه القضية الى انا وضعنا لمجموع قضيتين حمليتين هذه العبارة المخصوصة . فان كان التفاوت ليس الا (فى) هذا القدر فهو ضعيف . لأن التفاوت فى المبارات المحضة غير ملغى الىه ، وان كان فى امر معقول حقيقى ، فلا بد من الاشارة الىه . والقوم ما ذكروا ذلك البتة .



(١٠) السؤال : ص

قال الشيخ : « القضايا الجميلة ثمان »

ثم أخذ يذكرها مع أمثالها (١١)

التفسير : موضوع القضية إما أن يكون شخصيا أو كليا .
وبتقدير كونه كليا . فإما أن لا يبين فيه كمية الحكم ، وإما أن يبين أن
الحكم ثابت في كل أفرادهِ ، وإما أن يبين أن الحكم ثابت في بعض أفرادهِ .
فهذه أربعة . وكل واحد منها ، إما أن يحكم عليه بالإيجاب أو بالسلب .
فالمجموع ثمانية .

مثال الشخصية الموجبة : قولنا : زيد كاتب . ومثال الشخصية
السالبة : قولنا : زيد ليس بكاتب . ومثال المهمة الموجبة : قولنا :
الإنسان كاتب . ومثال المهمة السالبة : قولنا : الإنسان ليس بكاتب .
ومثال الكلية الموجبة : قولنا : كل إنسان كاتب . ومثال الكلية السالبة :
لا شيء من الإنسان بكاتب . ومثال الجزئية الموجبة : قولنا بعض الناس
كاتب . ومثال الجزئية السالبة : قولنا : ليس كل الناس بكاتب ، أو
قولنا : بعض الناس ليس بكاتب ، أو قولنا : ليس بعض الناس بكاتب .
فهذا هو الإشارة إلى حصر القضايا الجميلة في هذه الثمانية .

(١١) نص عيون للحكمة : « القضايا الجميلة ثمان : شخصية موجبة ،
كتولك : زيد كاتب . وشخصية سالبة . كتولك : زيد ليس بكاتب — والموضوع
فيها جميعا لفظ جزئي — ومهمة موجبة كتولك : « أن الإنسان لفي خسر »
(العصر ٢) ومهمة سالبة . كتولك : الإنسان ليس في خسر — والموضوع
في كليهما كلي : وتقدير الحكم عليه : مهمل . ومحصورة كلية موجبة .
كتولك : كل إنسان حيوان ، ومحصورة كلية سالبة . كتولك : ليس
ولا واحد من الناس بحجر . وجزئية موجبة . كتولك : بعض الناس
كاتب . وجزئية سالبة . كتولك : ليس كل إنسان بكاتب ، وبعض الناس
ليس بكاتب — فإن كليهما تسلبان عن البعض ، ويجوز أن يكون في
البعض إيجاب —

وهنا مسائل :

المسألة الأولى : كل قضية موجبة فلها أجزاء ثلاثة : ذات الموضوع ، وذات المحمول ، والنسبة المخصوصة الحاصلة بينهما . يكون أحدهما موضوعا للآخر ، ويكون ذلك الآخر محمولا عليه . والدليل عليه : أنا إذا قلنا : السماء كرة . فالمعقول من « السماء » أمر ، والمعقول من « الكرة » أمر آخر ، والمعقول من كون السماء موصوفة بأنها كرة أمر ثالث . بدليل : أنه يصح تحقّل السماء وماهية الكرة مع الذهول عن كون السماء موصوفة بأنها كرة . والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم .

وأيضا : فالمثبت إذا اثبت أن السماء كرة . فاثباته متوجه الى هذه النسبة ، والمبطل إذا أبطل أن السماء كرة ، فابطاله متوجه الى هذه النسبة . فثبت : أن هذه النسبة مفهوم ثالث مغاير لذات الموضوع ولذات المحمول . فاما قولنا : الجسم له سواد . فالجسم هو الموضوع ، والسواد فى الحقيقة هو المحمول . وقولنا له : هو الصفة الدالة على هذه النسبة المخصوصة . وقد يجىء فى كلام « الشيخ » أن السواد ليس بمحمول ، بل المحمول هو الأسود . وهذا عندى ضعيف . لأن ههنا ذاتا قائمه بالنفس وصفة قائمة بتلك الذات ، ويكون تلك الذات موصوفة بتلك الصفة ، فالمحمول هو هذه الموصوفية . أما الصفة فليست الا السواد والبياض .

وإذا عرفت هذا فنقول : ان كان المراد من المحمول ما ذكرناه ، كانت النسبة خارجة عنسمى ، وحينئذ يحتاج الى لفظة ثالثة دالة على النسبة ، وأما اذا كان المراد من المحمول ما ذكره « الشيخ » كانت النسبة المخصوصة أحد جزئى المعنى المفهوم من المحمول . وإذا كان الأمر كذلك ، فحينئذ يمتنع افراد هذه النسبة بلفظة ثالثة زائدة . فلا يصح أن يقال : زيد هو كاتب . لأن لفظ الكاتب دل بالتضمن على تلك النسبة . مكن انراده بلفظة أخرى تكريرا محضا .

المسألة الثانية : انه ليس كل قضية ورد فيها لفظ السلب كانت سالبة ، بل نقول : القضية اما أن تكون ثلاثية أو ثنائية .

فان كانت ثلاثية . ينظر . فان كان حرف الربط متقدما على حرف السلب كانت القضية موجبة معدولة . كقولنا زيد هو ليس ببصر . وذلك لأن الربط الموجب جعل ذلك الموصوف موصوفا بذلك السلب . واما ان كان حرف الربط متأخرا عن حرف السلب ، كانت القضية سالبة . كقولنا : زيد ليس هو ببصير . وذلك لأن حرف السلب رفع ذلك الربط وأزاله .

نظهر بما ذكرنا : الفرق بين السالبة البسيطة ، وبين الموجبة المعدولة . وهذا الفرق من المهمات (١٢) لأننا نقول : ان الشرط في انتاج الشكل الأول كون صفراء موجبة . ثم ان الانتاج يحصل مع الصفري الموجبة المعدولة من السالبة البسيطة . ولولا الفرق بين الموجبة المعدولة وبين السالبة البسيطة ، والا لم يتم هذا الكلام .

واما ان كانت القضية ثنائية . لم تتميز السالبة البسيطة عن الموجبة المعدولة الا بـ (احدى) طريقتين : اما بالنسبة أو بتخصيص (١٣) بعض الألفاظ بالسلب والبعض الآخر بالمعدل .

المسألة الثالثة : المهلة في قوة الجزئية . فاذا قلت : الانسان ضاحك . فهذا الكلام لا يصدق الا اذا كان انسان واحد موصوفا بالضحك في وقت من الأوقات . لأن السلب العام الدائم يناقض أصل الإيجاب ، ولا يتوقف صدقه على كون الكل موصوفا بذلك . فلا جرم أخذوا الضروري وطرحوا مالا ضرورة فيه . فقالوا : المهمل في قوة الجزئي .

المسألة الرابعة : الموجبة الكلية كقولنا : كل ج ب . لها شرائط بحسب موضوعها ، وشرائط بحسب محمولها .

وللذكر الآن الشرائط المعبرة في جانب الموضوع . وهي ستة :

(١٢) لأننا نقولنا الشرط : هي

(١٣) عبارة الأصل : المعدولة الا بالطريقتين اما بالنسبة أو بالتخصيص

الأول : انا اذا قلنا : كل ج ب . فلا نعلم به الجيم الكلى ، ولا كل الجيمات ، من حيث هو كل ، بل المراد : كل واحد واحد من الجيمات . وقد سبق الفرق بين هذه المفهومات الثلاثة فى باب الكلى والجزئى .

الثانى : انا اذا قلنا : كل ج . فلا نعلم به الشئ الذى حقيقته انه ج . ولا نعلم به الشئ الذى يكون موصوفا بأنه ج . بل نعلم به الشئ الذى يصدق عليه أنه ج . سواء كانت حقيقته انه ج . او كان شيئا موصوفا بأنه ج .

واعلم : انا اذا قلنا : المراد من قولنا كل ج أى كل ما كان موصوفا بأنه ج . لزم التسلسل . وذلك لأننا اذا سمينا ذلك الشئ الموصوف بالجمعية باسم ، وليكن هو د . فاذا قلنا : وكل د . غنيا به أيضا : ما يكون موصوفا بأنه د . والكلام فيه كما تقدم ، فيلزم أن يكون كل شئ موصوفا ، لشئ آخر ، لا الى نهاية . وهو محال .

وأما ان قلنا : المراد من قولنا كل ج . أى كل ما كانت حقيقته وماهيته أنه ج . لزمنا أن لا ينمقد القياس المنتج البتة . لأننا اذا قلنا : كل ج ب . وكل ب أ . فنقولنا فى الكبرى : وكل ب أ وجب أن يكون معناه : وكل ما كان موصوفا بأنه ب . فانه محكوم عليه بأنه أ . حتى يندرج الأصغر تحت هذا الحكم . اذ لو لم يكن المراد ذلك ، بل كان المراد نفس كونه ب محكوم عليه بالالف ، لم يلزم به اندراج الأصغر فى هذا الحكم ، فلم يلزم ثبوت الأكبر للأصغر .

فأما اذا قلنا : المراد من قولنا : كل ج هو أن كل شئ صدق عليه أنه ج سواء كانت حقيقته انه ج أو كان أمرا موصوفا بأنه ج فعلى هذا التفسير تزول كل تلك الإشكالات .

الشرط الثالث : اذا قلنا : كل ج فلا نعلم به ما يكون ج دائما او وقتا ما ، او بحسب شرط ما . وذلك لأن الذى صدق عليه أنه ج أهم من الذى صدق عليه انه ج دائما ، او لا دائما ، او بحسب وقت ، او بحسب شرط . هذا هو المذكور فى الكتب .

ولقائل أن يقول : انا اذا اردت أن نلخذ الوصف الذى جعلنا الموضوع معه موضوعا على سبيل الاطلاق العام ، وجب أن نأخذ على هذا الوجه . الا أن ذلك غير واجب . فان لنا أن نقول : كل ما كان موصوفا بالوصف الفلانى على سبيل الضرورة . فهو كذا . وكل ما كان موصوفا بالوصف الفلانى بدوام خال من الضرورة . فهو كذا . وكل ما كان موصوفا بالوصف الفلانى ، مع شرط اللادوام . فهو كذا .

وبالجملة : فجميع الجهات التى نعتبرها فى كبنية ثبوت المحصول للموضوع ، يمكن أيضا اعتبارها بالوصف الذى جعل الموضوع معه موضوعا . وإذا اعتبرنا هذه الجهات فى وصف الموضوع وفى اثبات المحصول له ، ثم ركبنا البعض مع البعض ، كثرت القضايا كثرة عظيمة .

الشرط الرابع : قالوا : اذا قلنا : كل ج فلا نعنى به ما يكون موصوفا بأنه ج فى الخارج ، اذ لو كان المراد ذلك ، لكننا اذا قررنا موت الأفراس بالكلية ، حتى لم يبق فرس أصلا ، فحينئذ وجب أن يكذب قولنا : كل فرس حيوان . قالوا : بل المراد من قولنا : كل ج ما يكون جيبا بحسب الغرض العقلى .

وأقول : هذا الكلام محتاج الى مزيد تفسير وتلخيص ، وتحقيقه : انه قد يراد بالجيم ما يكون جيبا فى الأعيان ، وقد يراد به الأمر الذى لو وجد فى الأعيان لكان جيبا . فان عنيما بقولنا : كل ج المفهوم الأول ، نعلم موت الأفراس بالكلية ، لا يصدق أن كل فرس حيوان ، أما لو عنيما المعنى الثانى ، صدق قولنا : كل فرس حيوان ، سواء حصل الفرس فى الوجود الخارجى ، أو لم يحصل .

الشرط الخامس : زعم « الشيخ أبو نصر الفارابى » أن قولنا : كل ج أى كل ما لا يتمتع أن يكون ج وانما اختار هذا التفسير حتى يصير القياس المركب من المقدمتين الممكنتين قياسا بينا . مثل قولنا : كل ج يمكن أن يكون ب ثم قلنا : وكل ب على أن يكون أ . فهذا ينتج انتاجا بينا : أن كل ج يمكن أن يكون أ . لأن الصغرى دلت على أن الأصغر ممكن الاتصال بالأوسط .

ثم اذا قلنا : وكل اوسط فانه يمكن ان يكون موصوفاً بالأكبر ،
وعيناً به : كل ما يمكن ان يكون موصوفاً بالأوسط ، فانه يمكن ان يكون
موصوفاً بالأكبر ، فحينئذ يدخل الأصغر تحت الأوسط دخولا بيّنا ، ويكون
القياس كاملاً .

وأما « الشيخ أبو علي » فانه قال : اذا قلنا : كل ج فالشرط فيه
ان يكون ج بالفعل ، ولو في وقت واحد ، فان لم يكن كذلك ، فانه لا يصدق
عليه انه ج .

وأما القياس المؤلف من مقدمتين مركبتين ، فانه وان لم يمكن بيانه بالطريق
الذي ذكره « الشيخ أبو نصر » فان له ثبوت بطريق أخرى .

الشرط السادس : اذا قلنا : كل ج فيحتمل ان يكون المراد كل ما يصدق
عليه انه ج سواء كان كونه ج أو قبله أو بعده ، ويحتمل ان يكون المراد :
كل ما يصدق انه ج حال كونه ج والفرق بين الوجهين : ان على التقدير
الأول يصح ان يقال : كل نائم مستيقظ ، وعلى الثاني لا يصح ذلك .
فهذا جملة الكلام في شرائط الموضوع .

المسألة الخامسة

في

بيان الاحوال المتبصرة في جانب المحمول

اعلم (١) : ان ثبوت المحمول للموضوع ، اما ان يكون على سبيل
الوجوب ، أو على سبيل الامتناع ، أو على سبيل الامكان . وهو ان
لا يكون واجب الثبوت لذلك الموضوع ، ولا واجب العدم له . والأول
هو الواجب ، والثاني هو الممتنع ، والثالث هو الممكن .

ثم ان الممكن بحسب الذات قد يكون دائم الثبوت ، وقد يكون

(١) المؤلف عمل عنواناً للمسألة الخامسة وترك المسائل السابقة
بلا عنوان . ولكثرة مسائله هنا ، لم نعمل عناوين .

أكثرى الثبوت ، وقد يكون متساوى الثبوت ، وقد يكون أقلى الثبوت ، وقد يكون دائم العدم .

المسألة السادسة : المنطقيون سموا الوجوب والامتناع والامكان بالجهات . وتحقيق الكلام فيه : أن هذه المفهومات الثلاثة ليست ماهيات مستقلة بأنفسها قائمة بذواتها . فإنا نعقل موجودا يكون في نفسه سوادا أو بياضا أو حجرا أو مثلنا ، لكن لا نعقل موجودا يكون في نفسه مجرد أنه وجوب أو امتناع أو إمكان . والعلم بذلك يديهى . وإذا عرفت هذا فنقول : أنا إذا أسندنا أمرا الى أمر بالتفى أو بالاثبات ، فأحد الأمرين هو الموضوع والثانى هو المحمول . وذلك الاسناد هو الارتباط . ثم إن ذلك الارتباط يجب أن يكون إما على سبيل الوجوب أو الامتناع أو الإمكان . وهذه المفهومات الثلاثة صفات لذلك الارتباط ، وكيفية من كفياته ، ونعت من نعمته . وهذا هو المراد من قولنا : إن هذه المعانى جهات للقضايا .

المسألة السابعة : ضرورة الإيجاب وضرورة السلب مشتركتان في مسمى الضرورة . والأحكام المذكورة للضرورة تكون حاصلة في كل واحد من هذين القسمين . فنقول : لكل شيء ضرورتان : أحدهما : المتقدمة بالمرتبة على الوجود . والثانية : المتأخرة بالمرتبة عن الوجود .

أما القسم الأول : فنقول : كل محمول حصل لموضوع ، فإن ذلك الحصول يجب أن يكون مسبوقا بالضرورة . فانه ثبت في الحكمة : أن الشيء ما لم يجب لم يوجد . فنقول : مقتضى لتلك الضرورة : إما ذات الموضوع ، أو صفة من الصفات القائمة به ، أو وقت من أوقات وجوده ، أو قسم رابعمغاير لهذه الأقسام الثلاثة . أما القسم الأول : فهو أن تكون ذات الموضوع علة لكون ذلك المحمول ضرورى الثبوت له — وهذه هي الضرورة الذاتية الحقيقية — ويجب أن نعلم أن كل ما كان ضروريا بهذا التفسير ، فانه يكون دائما . ولا ينعكس . ثم نقول : تلك الذات إن كانت واجبة التحقق أزلا وأبدا ، كان ذلك المحمول كذلك ، وإن لم يكن كان المحمول واجب الثبوت للموضوع في جميع زمان وجوده . كتبنا : الجسم يجب أن يكون حاصلا في الحيز . وإما القسم الثانى : وهو أن يكون مقتضى لتلك

الضرورة صفة قائمة بذات ذلك الموضوع . فهنا إما أن تكون هذه الصفة واجبة الثبوت لتلك الذات لو لا تكون . فإن كان الأول نترك الصفة واجبة للثبوت لتلك الذات دائما . فالضرورة للشئ ، يجب أن يكون ضروريا لذلك الشئ . وإن كان الثانى وهو أن لا تكون تلك الصفة ضرورية الثبوت لتلك الذات . فهنا لا يعرف أن ذلك المحمول ضرورى الثبوت لتلك الذات أم لا . وذلك لأننا لما حكمنا أن تلك الصفة لا كانت مستلزما لذلك المحمول كان التقدير أن يقال : كلما حصلت هذه الصفة لهذه الذات ، فانه يجب حصول المحمول الفلانى لهذه الذات . وإن قلنا : لكن تلك الصفة حصلت فهذه الذات . فهذا ينتج : أن ذلك المحمول حاصل لتلك الذات ، لأن استثناء عين المقدم ينتج عين التالى . أما إذا قلنا : لكن هذه الصفة ما حصلت لهذه الذات ، لم ينتج شيئا ، لأن استثناء نقيض المقدم ، لا ينتج شيئا بل لو زدنا فى هذه القضية شرطا آخر ، وهو أن نقول : كلما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية ، فانه يجب انصافها بالمحمول الفلانى ، وكلما زالت هذه الصفة ، فانه لا يبقى وجوب حصول ذلك المحمول لتلك الذات . ففى هذه الصورة اذا زالت الصفة ، وجب الحكم بزوال ضرورة ذلك المحمول .

وإذا عرفت هذا فنقول : إذا قلنا : كلما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية فانه يجب انصافها بالمحمول الفلانى . واقتصرنا على هذا المقدر ، فهذه القضية نسميها بالمشروطة العامة . أما إذا قلنا : كلما كانت الذات موصوفة بالصفة الفلانية ، فانه يجب انصافها بالمحمول الفلانى لا دائما ، بل مادامت الصفة تكون موجودة . فهذه القضية نسميها بالمشروطة الخاصة . وأما القسم الثالث : وهو أن يكون المقتضى لضرورة ثبوت المحمول للموضوع هو وقت مخصوص من أوقات دوام ذات الموضوع . وذلك الوقت أن كان معينا فهو كقولنا : بالضرورة القمر ينخسف فى وقت معين ، وإن كان غير معين فهو كقولنا : بالضرورة الإنسان يتنفس . وأما القسم الرابع : وهو أن لا تحصل الضرورة لا بحسب الذات ولا بحسب وصف من أوصافها ولا فى شئ من أوقاتها . فهذا المحمول لا يكون ضروريا

أصلا ، إلا بحسب سبب منفصل عن الذات . ومثل هذا لا نسميه ضروريا ، ولكنه فى الحقيقة غير خال عن الضرورة . لأنه لما ثبت فى الحكمة ان الشيء يجب أولا ، ثم يوجد ثانيا . فهذا الشيء لما وجد علمنا أنه كان قد وجب أولا عن سبب من خارج .

هذا كله بيان اقسام الضرورة السابقة على الوجود .

وأما (القسم الثانى . وهو) الضرورة اللاحقة للوجود (١٤) المرتبة عليه : فهذا هو الذى يسمى ضروريا بحسب الحول . وتحقيق القول فيه ان يقال : ان الشيء إما أن يكون موجودا او معدوما . فان كان موجودا موجوده يثنى عليه ، لأن الشيء الواحد فى الحال الواحد لا يكون موجودا ومعدوما معا . واذا كان وجوده متافيا لمعده ، كان ايضا متافيا لامكان عده . ومتافاة اماكن العدم هو ضرورة الوجود .

ثبتت : ان كونه موجودا يقتضى ان يكون واجب الوجود ، وان كان معدوما فعده يثنى وجوده ، فوجب ان يكون متافيا لامكان وجوده ، فيقتضى وجوب عده . ثبتت : ان كونه معدوما يقتضى ان يكون واجب للعدم . يظهر بهذا : صدق قولنا : « زيد » بالضرورة يثنى ، مادام يثنى . فهذا تحقيق الكلام فيه .

ومن البله المغفلين من قال : قول القائل : زيد بالضرورة يثنى مادام يثنى ، من باب ايضاح الواضحات . ومثل هذا لا يليق ذكره بالمعلاء ، وبايداعه فى الكتب . وزعم : ان هذا يجرى مجرى العبث العظيم .

واعلم : انه ليس المقصود من ذكر هذا المعنى تعريف ان الأمر كذلك ، بل المقصود منه شيء آخر ، وهو أنه قد يقع الاشتباه فى شيء معين ، انه هل هو ضرورى الثبوت أم لا ؟ فبعضهم ينفى كونه ضرورى الثبوت بحسب الضرورة السابقة ، وآخر يثبت كونه ضرورى الثبوت بحسب الضرورة اللاحقة ، وحينئذ يشتد الخصام ويقوى النزاع . وأما من كان

عارفا بالفرق بين هذين النوعين من الضروري ، فانه لا يشتبه عليه ذلك ومثله : اننا اذا اثبتنا بالبرهان أن العالم ممكن الوجود لذاته ، فربما قال السائل : هذا محال . لأن العالم ان كان موجودا فهو حال وجوده يكون واجب الوجود ، وواجب الوجود لا يكون ممكن الوجود . وان كان معدوما فهو حال عدمه يكون مقتنع الوجود ، ومقتنع الوجود لا يكون ممكن الوجود . فاذا كان لا حال له سوى الوجود والعدم ، وبين أن كل واحد منهما ينأى كونه ممكنا ، ثبت : أن القول بالامكان محال .

فتجيبه : بأن الذى ادعيناه (هو) نفى الوجوب السابق على الوجود الذى ادعيتوه (وهو) اثبات الوجود المتأخر عن الوجود المرتب عليه . ولا منافاة بين البابين . ولولا حصول العلم بالفرق بين الوجوب السابق والوجوب اللاحق ، والا لما أمكن دفع هذه العقدة .

المسألة الثامنة : الامكان قد نعى به سلب الضرورة عن أحد الطرفين . فان سلبنا الضرورة عن طرف العدم ، عبرنا عنه بقولنا : يمكن أن يكون ، بمعنى : انه لا يمتنع وجوده . وحينئذ يدخل فيه الواجب لذاته . وان سلبنا الضرورة عن طرف الوجود ، عبرنا عنه بقولنا : يمكن أن لا يكون ، بمعنى انه لا يمتنع عدمه وحينئذ يدخل فيه المقتنع لذاته .

وهنا حقيقة : وهى انه لا يلزم من صدق قولنا : يمكن أن يكون — بهذا التفسير — صدق قولنا : يمكن أن لا يكون — بهذا التفسير — وذلك ظاهر عند التأمل . وهذا المعنى هو المسمى بالامكان العام . وقد نعى به سلب الضرورة عن الطرفين معا بحسب الذات فيكون معنى قولنا : يمكن أن يكون وأن لا يكون : هو انه لا ضرورة بحسب الذات لا فى الوجود ولا فى العدم . ولكن تدخل فيه الضرورة بحسب الوصف وبحسب الوقت . وهذا المعنى هو المسمى بالامكان الخاص . وقد نعى به سلب الضرورة بحسب الذات وبحسب الوقت . وهذا هو المسمى بالمكن الأخص .

واعلم : أن من وقف على هذه المقدمات الثلاث ، علم بالضرورة : أن هذا الثالث أخص من الثانى ، وأن الثانى أخص من الأول .

واعلم : أن قوما عظماء لم يعرفوا الفرق بين الضرورة السابقة والضرورة اللاحقة ، ثم انهم علموا : أن الشيء ، ان كان موجودا فهو حال وجوده يكون واجب الوجود — وما يكون واجبا لا يكون ممكنا — وان كان معدوما فهو حال عدمه يكون واجب العدم . وما يكون واجب العدم ، لا يكون ممكن الوجود . وعند هذا قالوا : الشيء بالنسبة الى الزمان الحاضر ، يمتنع أن يكون ممكن الوجود او ممكن العدم ، بل هذا الامكان انها يحصل بالنسبة الى الزمان المستقبل . مثل أن يقال : هذا الشخص الذى هو الآن حيا ، يمكن أن يبقى فى الزمان الثانى حيا ، ويمكن أن لا يبقى حيا . وسوا هذا الامكان : الاستبالي . وزعموا : أن الامكان لا يعقل ولا يتقرر الا على هذا الوجه .

أما الحكماء . فقد زعموا : أن الامكان الحالى معقول . والشبهة (١٥) المذكورة انها قويت بسبب الجهل بالفرق بين الضرورة المتقدمة على الحصول ، والضرورة المتأخرة عن الحصول . وأما الامكان بهذا الوجه فهو أيضا اعتبار صحيح .

ومن المعتل من قال : أن الامكان لا يعقل الا على الوجه الأول . وأما على الوجه الثانى فهو باطل ، لأن قولنا : أن هذا الشيء يمكن أن يتغير فى الزمان المستقبل ، إما أن يكون المراد منه : أنه فى الحال الحاضر يمكن أن يتغير فى الزمان المستقبل ، أو المراد منه : أنه اذا جاء ذلك الزمان المستقبل وحضر ، فإنه عند ذلك الحضور يمكنه أن يتغير . فان كان المراد هو الأول فهو محال ، لأن وقوع التغير فى المستقبل مشروط بحصول المستقبل . وحصول المستقبل فى الحال محال ، فيكون التغير الواقع فى المستقبل ممتنع الحصول فى الحال . واذا كان ذلك ممتنعا لم يكن ممكنا ، لأن الشيء الواحد بالاعتبار الواحد لا يكون ممكنا وممتنعا معا . وان كان المراد هو الثانى فهو باطل ، لأن المستقبل اذا حضر صار حالا ، فلو امتنع حصول الامكان بالنسبة الى الحال ، لامتنع حصوله فى المستقبل بعد صيرورته حاضرا حال . وهذا ينأى هذا الموضع .

المسألة التاسعة : اعلم : أن الضرورة والامكان قد يراد بهما اعتبار حال الشيء في نفسه ، وقد يراد بهما اعتبار حال الشيء في الذهن . أما الأول فهو أن يكون ذلك المحمول لذلك الموضوع واجب الثبوت في نفسه من حيث هو هو ، مع قطع النظر عن العتول والافهام . وأما الثاني فهو أن يكون المعبر كيفية حكم العقل بذلك . فإن حكم حكما جزءا فذاك هو الضروري بحسب الذهن ، وإن توقف ولم يجزم بالحكم ، فذاك هو الممكن بحسب الذهن .

والفرق بين الأمرين : أن كون العالم قديما إما أن يكون ممتنعا في نفس الأمر أو يكون واجبا في نفس الأمر ، وإما أن يكون جائزا في نفس الأمر . وذلك باطل لأن كون الشيء منتقلا من العدم إلى الحدوث ومن الحدوث إلى العدم أمر ممتنع في نفسه . فثبت : أن اتصاف العالم بالعدم ليس على سبيل الامكان في نفس الأمر البتة . فأما في الذهن فالامكان قائم . لأنه قبل قيام الدليل على أحد الطرفين يكون كل واحد منهما مجوزا . وهذا التجويز والامكان بحسب الذهن قائم . فثبت : أن الجواز والامكان بحسب الذهن والعقل حاصل ، فوجب القطع بأن الامكان في نفس الأمر مغاير للامكان الذهني ، وإن حاصِل الأمر في الجواز الذهني الشك والتوقف عن الحكم . وأما الجواز بحسب الأمر : فهو جزم الذهن بأنه في نفسه غير ممتنع أصلا . فثبت بها ذكرنا : أن الشيء قد يكون واجب الثبوت في نفسه وإن كان ممكنا بحسب الذهن . وأما عكسه وهو أن يكون الشيء ممكنا في نفسه وإن كان واجب الثبوت في الذهن ، فهذا أيضا كثير الوجود . وذلك أيضا يدل على الفرق المذكور .

المسألة العاشرة

في

اعتبار حال القضايا بحسب نسبة محمولاتها إلى موضوعاتها

اعلم : أنا قبل الخوض في المقصود نقدم مقدمتين :

المقدمة الأولى : أن القضية لا تكون قضية إلا إذا ثبت محمولها إلى

موضوعها ، إما بالإيجاب أو بالسلب . وهذا القدر لابد منه لتصير القضية قضية . فإما بيان كيفية ذلك الثبوت والسلب ، اعنى بيان أن ذلك الثبوت ضرورى أو ممكن أو دائم أو مؤقت ، فذلك مما لا حاجة فى كون القضية قضية الى ذكرها .

والمقعة الثانية : انك قد عرفت أن كل ضرورى فهو دائم . لكن ليس كل دائم ضرورى ، فانه قد يكون دائما لأجل وجود السبب المنفصل . وعلى هذا التقدير فيكون الضرورى لخص من الدائم فيكون الدائم اخص من الضرورى . لما ثبت أن نقيض الأخص ، أعم من نقيض الأعم .

وإذا عرفت هاتين المقسمتين فنقول : إذا حكمنا بكون موضوع متصفا بحمول . فإما أن لا يفكر بعده كيفية ذلك الانتصاف أو بذكر . فإن كان الأول فهو القضية المسماة بالملقة العامة . فإن الثابت بالضرورة والثابت بالضرورة والثابت دائما والثابت لا دائما ، متشاركون فى أصل الثبوت . والحكم بأصل الثبوت لا يكون فيه دلالة على شيء من هذه القيود المخصوصة فيكون ذلك مطلقا عاما .

وأما أن ذكرنا فى القضية كيفية ذلك الثبوت . فتلك الكيفية إما الضرورة ، أو الامكان ، أو الدوام ، أو اللادوام ، أو ما يتركب من بعض هذه الأقسام مع بعض .

لما بيان أن تلك الكيفية هي الضرورة : فإن ذكرنا أن ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع ضرورة حاصلة بسبب ذات الموضوع . فهذه القضية هي المسماة بالضرورة المطلقة وأن ذكرنا أن هذا المحمول ضرورى الثبوت للموضوع بحسب الوصف الفلانى للموضوع ، فهى التى سميناهنا بالمشروطة العامة . وأن ذكرنا أن هذا المحمول ضرورى الثبوت بحسب الوصف الفلانى ، وغير ضرورى الثبوت بحسب الذات . فهى التى سميناهنا بالمشروطة الخاصة . وأن ذكرنا أن هذا المحمول ضرورى الثبوت بحسب وقت معين ، فهو الوقتى . وأن ذكرنا أن هذا المحمول ضرورى الثبوت بحسب وقت غير معين ، فهو المنتشر .

وأما بيان أن تلك الكيفية هي الدوام : فإن ذكرنا أن المحمول دائم

بدوام ذات الموضوع ، فهذه القضية هي الدائبة . وان ذكرنا أن المحمول دائم بدوام الوصف الفلانى لذات الموضوع ، فهذه القضية هي المعرفية العامة . وقد تسمى أيضا بالمطلقة المنعكسة ، بسبب أن السالبة الكلية إذا كانت مطلقة عامة لم تنعكس ، أما إذا كانت فى هذا الباب فانها تنعكس . وان ذكرنا أن المحمول يدوم بدوام الوصف الفلانى ، ولا يدوم بدوام ذات الموضوع ، فهى المعرفية الخاصة .

وأما بيان أن تلك الكيفية هي الامكان : فهى إما بالامكان العام أو الخاص ، أو الأخص ، أو الاستقبال .

أما بيان أن تلك الكيفية هي الحصول بشرط اللاضرورة : فهو أن يقال (١٦) : هذا الموضوع موصوف بهذا المحمول بشرط أن لا يكون ضرورى الثبوت له . وعلى هذا التقدير فانه يدخل فيه غير الدائم والدائم للخالى عن الضرورة ونحن سميناه هذه القضية بالوجودية اللاضرورية .

وأما بيان أن تلك الكيفية هي الحصول بشرط اللادوام : فهو أن يقال : هذا الموضوع موصوف بهذا المحمول بشرط أن لا يكون دائم الثبوت له . ونحن سميناه هذه القضية بالوجودية اللادائمة . ولا شك أنها أخص من الوجودية اللاضرورية .

فمجموع القضايا المذكورة هنا هي هذه : أ — الضرورية ب — المشروطة العامة ج — المشروطة الخاصة د — الوقتية ه — المنتشرة و — الدائبة ز — المعرفية العامة ح — المعرفية الخاصة ط — الوجودية اللاضرورية ي — الوجودية اللادائمة يا — الممكن العام يب — الممكن للخاص يج — الممكن الاستقبالى يد — المطلقة العامة .

(١٦) أن لا يقال : الأصل .

المسألة الحادية عشرة

فى

بحث آخر يتعلق بالقضية الممكنة

اعلم : انا اذا قلنا ج يمكن أن يكون ب فالجيم هو الموضوع ، ثم بعد هذا نحن بالخيار ان شئنا جعلنا المحمول هو قولنا يمكن أن يكون ب . وان شئنا جعلنا المحمول هو الباء ، وجعلنا الامكان جهة لذلك الحمل . اما على التقدير الأول ، فهذه القضية تكون فى الحقيقة مطلقة عامة . وذلك لانا حملنا هذا الامكان على هذا الموضوع ، ولم نبين أن حمل هذا الامكان على ذلك الموضوع أهو بالامكان أو بالوجوب ؟

وليس لقائل أن يقول : انا بعقولنا نعلم أن ثبوت الامكان للممكن لا يكون الا بالضرورة . وذلك لأن المعبرة فى كون القضية مطلقة وموجبة ، أن تكون الجهة مذكورة فى اللفظ أو غير مذكورة . اذ لو كفى فى كونها موجبة حصول تلك الكيفية فى نفس الأمر ، كانت كل قضية موجبة ، ولم يكن شئ منها مطلقا . واما على التقدير الثانى ، فإن القضية الممكنة تصير وجودية لاضروية . وذلك لانا لما حكمنا بأن هذا الامكان جهة الحمل ، الا أنه نفس المحمول ، وجب وجود شئ آخر يكون هو المحمول ، فيصير تقدير قولك ج يمكن أن يكون ب هو أن الجيم موصوف بالباء ، مع نعمت الامكان . ولا معنى للوجود اللا ضرورى الا ذلك . فثبت : أن على التقديرين لا يبقى للقضية الممكنة مفهوم متبيز عن سائر القضايا

المسألة الثانية عشرة

فى

بحث ثالث يتعلق بالامكان والوجوب

اعلم : انا اذا قلنا : بالضرورة كل ح ب فهذا يحتل وجهين : احدهما : أن تكون الجهة جهة لكيفية ثبوت ذلك المحمول لكل واحد من آحاد ذلك الموضوع .

والثاني : ان تكون الجهة جهة لكيفية ثبوت ذلك المحمول لكل تلك
الأحاد من حيث انه كل .

والفرق بين البابين ظاهر ، وتقديره من وجهين :

الأول : ان الكل بما هو كل مغاير لكل واحد . فاذا كان كذلك لم
يمكن الحكم على احدهما عن الحكم على الآخر . واتصى ما فى الباب :
انه يلزم من صدق الحكم فى احدهما صدق الحكم فى الآخر ، إلا أن هذا
لا يمنع من وقوع التغاير فى الحكم .

الثاني : هو ان العلم بالضرورة حاصل بانه لا يتمتع فى كل واحد
واحد ، من الناس الموجودين أن يأكلوا وقت المغرب ، الخبز مع اللبن .
ماما ان الكل من حيث انه كل ، هل يمكن ذلك فيه أم لا ؟ فهو محل الشك .
والمعلوم مغاير للمشكوك لا محالة .

المسألة الثالثة عشرة : اعلم : انه فرق بين قولنا : بالامكان ليس ،
وبين قولنا : ليس بالامكان . فان الأول يفيد السلب مع حصول قيد
الامكان . والثانى يفيد رفع الامكان . وكذلك فرق بين قولنا : بالوجوب
ليس ، وليس بالوجوب فان الأول يفيد السلب مع حصول قيد الوجوب .
والثانى يفيد رفع الوجوب . وهذا الفرق أمر ظاهر جلى . و « الشيخ »
كرره فى أكثر كتبه ، وبالف فى التحرير عن اهماله .

ولقد رأيت فى كتاب « المباحث » ان « بهينار » طلب منه دليلا على
ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد . فكتب اليه : « ان الشئ الواحد
لم يصدر عنه ا أب لكن ا ليس ب . فيلزم أن يقال : صدر عنه ا ولم
يصدر عنه ا . وذلك متناقض »

وقلت : هذا ليس بشيء ، لأنه ان كان الالتزام هو الذى صدر عنه شيء ،
فقد صدر عنه ايضا ما ليس ذلك الشيء . فهذا حق . لكن لم قلت : انه باطل .
فانه ليس النزاع الا فيه ؟ وان كان الالتزام هو الذى صدر عنه شيء ، ولم

يصدر عنه ذلك الشيء ، فلم قلتم : ان هذا لازم ؟ فان قلتم : لا صدق
 ان الشيء الذى صدر عنه شيء ، صدر عنه ما ليس بذلك الشيء ، لزمه
 ان يصدق ان الذى صدر عنه شيء لم يصدر عنه ذلك الشيء . فلم قلتم :
 ان ذلك لازم ؟ والدليل عليه : انه (لا) لم يلزم من صدق قولنا : بالامكان
 ليس ، صدق قولنا : ليس بالامكان . ولا من صدق قولنا : بالوجوب
 ليس ، صدق قولنا : ليس بالوجوب . فكنك لا يلزم من صدق قولنا :
 صدر عنه ما ليس كذا ، صدق قولنا : لم يصدر عنه كذا .

المسألة الرابعة عشرة : قال قوم : ان القضية لا تصدق كلية الايجاب ،
 الا اذا صدقت دائمة الايجاب ، والا فليصدق السلب فى بعض الأمانة
 لبعض الأفراد ، وحينئذ يصدق السلب الجزئى ، لكن صدق السلب الجزئى
 ينافى صدق الايجاب الكلى ، بطليل : ان من ذكر ايجابا كليا فاراد آخر ان
 يكذبه فيه ، فانه يذكر السلب الجزئى . فثبت : ان القضية لا تصدق كلية ،
 الا اذا صدقت دائمة .

وقال الأكثرون : انا اذا قلنا : كل كذا كذا ، فمعناه : انه لا فرد
 يصدق عليه اسم الموضوع الا وقد ثبت له ذلك المحول ثبوتا غير متبين
 انه من باب العوام أو اللانوام أو الوجوب أو الامكان . واذا كان الأمر
 كذلك ، ثبت : أن الكلية لا توجب الدوام . واعلم : أن هذا البحث
 لفظى والقول الثانى أقرب .

المسألة الخامسة عشرة : اتفقوا على أن الدوام فى الجزئيات قد
 يحصل بدون الضرورة ، أما فى الكليات فالمشهور أن الدوام فيها لا يحصل
 الا مع الضرورة . وعندي : أن ذلك غير لازم . والدليل عليه : أن جميع
 لفرد النوع الواحد ، يجب أن يكون حكمها واحدا . فلو ثبت انه
 يجوز فى حق بعض تلك الأفراد حصول الدوام الخالى عن الضرورة ،
 رجب أن يكون هذا التجوز قائما فى حق الأفراد ، وحينئذ يجوز حصول
 الدوام الخالى عن الضرورة فى حق جميع الأفراد .

المسألة السادسة عشرة : الحق عندي : أن القضية لا يمكن الحكم

بها على سبيل الكلية ، إلا إذا كانت ضرورية . والدليل عليه : أن قولنا : كل ج لا معنى به : دل ما دخل فى الوجود من آحاد انجيدات ، حتى يكون الحس وافيا باثبات هذه الكلية ، بل معنى به : كل ما إذا وجد فانه يصدق عليه عند وجوده أنه ج ولو لم يكن ذلك الحكم ضروريا ، فكيف يعلم انه أبدا يكون كذلك ؟ تثبت : أن الحكم بجزم الكلى لا يمكن إلا إذا كان ضروريا .

فان قالوا : السنا نقول : كل كوكب شارق وغارب ، مع أن هذا الحكم ليس بضرورى ؟ قلنا : بلى . هو ضرورى بحسب وقت ما ، أما الذين يمتنعون أنه غير ضرورى فانه لا يمكنهم أن يحكموا لمثل هذا الحكم انكلى على سبيل الجزم .

المسألة السابعة عشرة : المشهور : أن أهم النضايا هو الممكن العام ، وتحتة المطلق العام . ولى فيه اشكال . وذلك لأن القضية الممكنة العامة إما أن يكون الامكان محولا فيها ، وإما أن يكون الامكان جهة للحمل . فان كان الامكان محولا ، فهذه القضية فى الحقيقة مطلقة عامة ، لأنها نسبتنا محولها — وهو ذلك الامكان — الى موضوعها ، وما بينا كيفية ذلك الإثبات ، ولا معنى للمطلق العام إلا ذلك .

وأما أن كان الامكان جهة للحمل ، فلا بد وأن يكون المحمول هو ثبوت ذلك الشيء . مثلا : إذا قلنا بالامكان العام : كل ح ب . نأذا لم يكن هذا الامكان محولا كان المحمول هو نفس الباء ، فيصير معناه : أن الباء ثابت للجيم بشرط أن لا يكون متنع الثبوت له . وهذا الشرط كالهذيان . لأن كل ما كان ثابتا للشيء لم يكن متنع الثبوت له ، فكان اعتبار هذا الشرط عبثا .

المسألة الثامنة عشرة : المفهوم من قولنا يمكن بالامكان العام : أن يكون سلب أو ثبوت .

لقاتل أن يقول : أنه سلب محض ، لأنه محمول على الامكان الخاص والامكان الخاص سلب ، ينتج : أنه محمول على العدم . والمحمول على العدم عدم . ينتج : أن الامكان العام مفهوم عدمى . أما قولنا : الامكان

العام محمول على الامكان الخاص ، فظاهر . وأما قولنا : الامكان الخاص
عمى ، فأنه (١٧) لو كان أمرا ثابتا لكان ممكنا لذاته ، وكان امكانه
زائدا عليه . ويلزم التسلسل . وأما قولنا : المحمول على العدم ، عدم ،
فهو أيضا ظاهر لامتناع قيام الوجود بالمعدم .

ولفائل ان يقول : المفهوم من قولنا يمكن بالامكان العام أن يكون ،
هو أنه لا يمتنع وجوده ، وهو عبارة عن سلب الامتناع ، والامتناع عدم
محض . وسلب العدم ثبوت . فالامكان العام : مفهومه ثبوتى .

ثم نقول : بتقدير ان يكون ثبوتيا ، لكنه ليس جنسا للوجوب بالذات
والامكان الخاص ، إذ لو كان جنسا لكان امتياز الوجود بالذات عن الامكان
الخاص بفصل . وكل ما يكون كذلك فهو مركب ، وكل مركب ممكن لذاته .
فيلزم أن يكون الوجوب بالذات ، ممكنا بالذات . هذا خلف .

المسألة التاسعة عشرة : اعلم : لنا قد استقصينا الكلام فى الكلى

الموجب . ولنذكر الآن شيئا من احكام الكلى للسالب : فنقول : قد ذكرنا
أنا اذا قلنا : كل ج ب معناه : اثبات هذا المحمول لهذا الموضوع من غير
بيان . أن ذلك الثبوت دائم لو غير دائم ، أو ضرورى أو ممكن ، بل
المراد منه : هو القدر المشترك بين كل هذه الأقسام ، وهو أصل الثبوت
مع قطع النظر عن تلك الزوائد . وهذه هى الموجبة المطلقة العامة .
واذا عرفت هذا فى الموجبة المطلقة العامة ، فافهم مثله فى السالبة المطلقة
العامة . فإذا قلنا : لا شيء من ج ب كان معناه : لا شيء من آحاد الجيم
الا ويصدق عليه أنه سلب عنه الباء ، من غير بيان أن ذلك السلب دائم
أو غير دائم ، أو بالضرورة أو بالامكان . وعلى هذا التقدير فإنه حق
قولنا : لا شيء من الناس يمتنفس وضاحك . لأنه لا أحد من الناس
الا ويسلب عنه التنفس والضحك وقتا ما . ومتى صدق السلب فى وقت
ما ، فقد صدق أصل السلب . وهذا هو المراد من السالبة المطلقة العامة .
وأما فى المعروف . فإنه يقيد بقيد زائد على هذا المفهوم . فقولنا : لا شيء من

ج ب يفيد أن المحمول دائم السلب في جميع زمان حصول الوصف ،
الذى حصل الموضوع معه موضوعا . ونحن نسمى هذا بالسالبة العرفية
العامة . وعلى هذا التفسير نقولنا : لا شيء من الناس يمتنع عن وضاحك .
يكون كاذبا .

المسألة العشرون : ان السالبة الجزئية يعبر عنها بثلاث عبارات .
فالعبرة الاولى : قولنا : بعض الناس ليس بكاتب . وهذا شبه الموجبة
المعدولة ، لأن بعض الناس ، موضوع ، وقولنا : ليس بكاتب هو
المحول . وعلى هذا التقدير تكون القضية موجبة معدولة . **والعبرة**
الثانية : قولنا : ليس بعض الناس بكاتب . وهذا صريح في السلب الجزئي .
والعبرة الثالثة : قولنا : ليس كل الناس بكاتب . والمفهوم الأول من هذا
اللفظ انها هو سلب المحمول عن الكل ، الا أن السلب عن الكل قد
يكون لأجل السلب عن بعض الآحاد ، وقد يكون لأجل السلب عن جميع
الآحاد . والأول واجب الاعتبار ، والثاني غير واجب الاعتبار . فطرحوا
المشكوك واكتفوا بالمتيقن . فقالوا : معناه سلب الحكم عن البعض .
وعلى هذا التقدير فمفهوم الأول هو سلب الحكم عن الكل ، وبواسطته يفيد
سلب الحكم عن البعض .

واعلم : انه فرق بين قولنا : ليس كل ، وبين قولنا : كل ليس .
فقولنا : ليس كل : يفيد سلب العموم . وقولنا : كل ليس : يفيد عموم
السلب . وهذا بحسب التركيب اللفظي موجبة معدولة .

المسألة الحادية والعشرون : صدق السلب الجزئي لا يمنع من صدق
السلب الكلي . والدليل عليه : أن المثناة بين السلب والایجاب ، تتم من
المثناة بين السلب والسلب . فإذا كان ثبوت السلب في جزئي لا يمنع
من ثبوت الايجاب في الجزئي الآخر ، فبأن لا يمنع من ثبوت ذلك السلب
فيه كان أولى . وايضا : فلو كان ثبوت السلب في جزئي يمنع من
ثبوته في جزئي آخر ، لوجب أن تكون السالبة الكلية كاذمة ، لانها تفيد
حصول ذلك السلب في جميع الجزئيات . ولما لم يكن كذلك ، علمنا :

ان ثبوت السلب فى جزئى لا يمنع من ثبوته فى جزئى آخر ، ولا يقتضى حصول الإيجاب فى الجزئى الآخر .

وأما الذين قالوا : ان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه . فذلك الشيء مبنى على عرف مضطرب ، فان موضوع القضية اذا كان شخصا معنا ، لم يحصل هذا الوهم . فقولنا : زيد قائم ، لا يؤهم أن غيره ليس بقائم . واذا كان « كلنا » أوهم ذلك ، فانه اذا قيل : الفساق حجبا عن الدخول على الأمر ، أوهم ذلك ان الزهاد لم يحجبوا عن الدخول .

وبالجملة : نالبحث عن أحكام اللغات الخاصة ليس من شأن المنطقى .

المسألة الثانية والعشرون : القضية لأبد لها من جزئين . وهما الموضوع والحمول . كتولنا : زيد قائم . ومثل هذه القضية تسمى ثنائية . فان صرح فيها باللفظة الدالة على الارتباط ، كتولنا : زيد هو قائم . سميت ثلاثية . فان ذكر ذلك بصفة دالة على كيفية ذلك الارتباط وهو المسمى بالجهة ، سميت رباعية . كتولنا : زيد يجب أن يكون حيوانا . فان قال قائل : القضية قد يذكر فيها ما يدل على كيفية الحكم . واللفظ الدال على هذه الكيفية يسمى سووا . وهو من الإيجاب الكلى ، تولنا : « كل » ومن السلب الكلى قولنا : « لا شيء » و « لا واحد » ومن الإيجاب الجزئى ، قولنا : « بعض » ومن السلب الجزئى قولنا : « ليس بعض » — « بعض ليس » — « ليس كل »

وقد تذكر القضية خالية عن اللفظ الدال على كيفية الحكم . وهى القضية المهملة . واذا ثبت هذا فنقول : انهم سموا القضية ثلاثية اذا كان اللفظ الدال على الارتباط مذكورا ، وسموها رباعية اذا كان اللفظ الدال على كيفية ذلك الارتباط مذكورا . فلم لا يسموها خماسية اذا كان اللفظ الدال على كيفية ذلك الارتباط مذكورا . ولم لا يسموها خماسية اذا

كان اللفظ الدال على كرية الحكم مذكورا ؟ قلنا : ذلك الارتباط
معنى زائد على ذات الموضوع والمحول . وتلك الجهة ايضا مفهوم زائد
على الارتباط . فاما ههنا فالصور ليس اذرا زائدا على ذات الموضوع .
فان قلنا : : كل ج ب . فالموضوع فيه : هو كل واحد واحد من الجيمات ،
فالصور ليس اذرا مغايرا لذات الموضوع فظهر الفرق .

المسألة الثالثة والعشرون : الترتيب الصحيح : أن يكون الموضوع
مقما في اللفظ ويكون المحول مذكورا عقيب . لأن الموضوع هو الذات
القائمة بالذات ، والمحول حكم من احكامها وحالة من احوالها . والغنى
مقدم على المحتاج ، فوجب تقديم الموضوع على المحول في اللفظ كتولنا :
الله معبودنا ومحمد نبينا . اما لو عكسنا فانه يفيد في العرف حصر ذلك
الموضوع . كتولنا : معبودنا الله : ونبينا محمد . واما اللفظ الرابط :
مقالوا : مكانه الطبيعي أن يكون متوسطا بين الموضوع والمحول . فيقال :
زيد هو قائم . لأن هذا الارتباط نسبة بينهما . فاللفظ الدال عليه يجب أن
يكون متوسطا بين اللفظين الدالين على الموضوع والمحول . واما الجهة
نالمستعمل في لغة العرب أن تكون مقدمة على اللفظ الرابط . فيقال : زيد
يجب أن يكون كاتباً .

هذا هو الكلام في الموجبات .

اما السوالب . فالتضية ان كانت خالية عن الجهة ، وجب أن يكون
حرف السلب مقما على اللفظ الرابط . فيقال : زيد ليس هو بقائم فان
ذكر اللفظ الرابط صارت القضية موجبة معدولة كما بيناه ، وان كانت
موجبة وجب تقديم حرف السلب على الجهة . فاذا قلت : يجب أن يكون
كذا ، كان نقضه بأن تقول : ليس يجب أن يكون كذا . اما لو تأخر حرف
السلب عن الجهة ، لم يكن ذلك مناقضا له ، بل ان كان ذلك في مادة
الامكان ، اجتمعا على الصدق . كتولنا : يمكن أن يكون ، ويمكن أن
لا يكون . وان كان في مادة الوجوب امكن اجتماعها على الكذب . كتولنا :
يجب أن يكون ، يجب أن لا يكون .

المسألة الرابعة والعشرون

فى

أن التقابل بالسلب والإيجاب أقوى من التقابل بالنضاد

ويدل عليه وجوه :

الحجة الأولى : ان ما ليس بخير ، ففيه عقد أنه ليس بخير ، وفيه عقد أنه شر ، وعقد أنه ليس بخير لا ينافية عقد أنه شر ، لأنها قد يصدقان ولا عقد أنه ليس بشر ، لأنها قد يصدقان ، بل المنافي له عقد أنه خير . ولما ثبت ان المنافي بعقد أنه ليس بخير ليس الا عقد أنه خير ، وجب أن لا يكون المنافي بعقد أنه خير الا عقد أنه ليس بخير . تحقيقا للمنافاة من الجائبين .

الحجة الثانية للضرر : (هو) أنه خير ، وهو ذاتى له ، وأنه ليس بشر . وهو مرضى له . واعتقاد أنه ليس بخير ، يرفع اعتقاد أنه خير . وهو الأمر الذاتى . واعتقاد أنه شر يرفع اعتقاد أنه ليس بشر . وهو الأمر المرضى . والواقع للأمر الذاتى أقوى منازعة من الواقع للأمر المرضى ، ينتج : أن اعتقاد أنه ليس بخير لقوى معتدة من اعتقاد أنه شر .

الحجة الثالثة : الشر لولا أنه ليس بخير ، لما كان اعتقاده رافعا اعتقاد أنه خير . وذلك يدل على ما ذكرناه .

المسألة الخامسة والعشرون

فى

بيان طبقات الالتزامات

الطبقة الأولى للوجوب

واجب أن يوجد	ليس بواجب أن يوجد
ممتنع أن لا يوجد	ليس بممتنع أن لا يوجد
ليس يمكن العامى أن لا يوجد	يمكن العامى أن لا يوجد

الطبقة الثانية للامتناع

واجب ان لا يوجد ليس بواجب ان لا يوجد
ممتنع ان يوجد ليس بممتنع ان يوجد
ليس بالممكن العلمى ان يوجد يمكن المامى ان يوجد

الطبقة الثالثة للامكان الخاص

يمكن ان يكون ليس يمكن ان يكون
يمكن ان يكون ليس يمكن ان يكون

وكل واحدة من هذه الطبقات الثلاث متلازمة متعاكسة وتعاوضها ايضا كذلك . واما اللازم الذى يكون اعم من الملزوم ، فالضابط فيه : ان نقيض كل طبقة يكون لازما اعم للطبقة الأخرى . وذلك لأن الطبقات لما كانت ثلاثة كان نقيض الواحدة منها يندرج تحته الباقيتان (١٨) فيكون ذلك النقيض بالنسبة الى كل واحد منها بعينه يكون اعم منها .

ثم ههنا سؤالات (١٩) :

الأول : قول الثالث : ن قولنا : واجب ان يوجد ، يلزمه انه ممتنع ان لا يوجد (وهذا) انما صح لو كان المفهوم من قولنا : واجب ان يوجد ، مخاير للمفهوم من قولنا : ممتنع أن لا يوجد ، لامتناع كون الشيء لازما لنفسه . لكننا لا نعتقد من كون الشيء واجب الوجوب ، الا انه يمتنع عنه . واذا كان أحد المفهومين عين الآخر ، بطل القول يجعل احدهما لازما للآخر .

الجواب : ان الوجوب عبارة عن التمين التام للوجود ، والامتناع عبارة عن التمين التام للمععدم . وعلى هذا التقدير فقد ظهر الفرق بين المفهومين .

السؤال الثالث : انكم اثبتتم لقولنا : واجب ان يوجد ، لازمين : احدهما :

(١٩) اشكالات : ص

(١٨) تقرأ ايضا : المتأنيثان

قولنا : ممتنع أن لا يوجد . والثاني : قولنا : ليس بممكن العامى أن لا يوجد . إلا أن هذا الكلام معناه : أنه ليس بممتنع أن لا يوجد (وهو) نفى (ونفى) النفى عين الإثبات . فيصير معنى قولكم : ليس بالممكن العامى أن لا يوجد ، هو أنه ممتنع أن لا يوجد . وعلى هذا فلا فرق بين قولنا ممتنع أن لا يوجد ، وبين قولنا : ليس بالممكن العامى أن لا يوجد ، إلا فى اللفظ . والمفهوم واحد وعلى هذا التقدير فكيف يمكن أن يقال : أن أحدهما يلزم الآخر ؟

الجواب : أن سؤالكم إنما يتوجه إذا قلنا : أن الإمكان العام سلب ضرورة العدم . أما أن قلنا : أنه مفهوم ثبوتى ، يلزمه سلب ضرورة العدم ، فربما اندفع هذا السؤال .

السؤال الثالث : أنكم ذكرتم فى الطبقة الثالثة أن قولنا : ممكن أن يكون ، يلزمه ممكن أن لا يكون . وهذا أيضا مشكل ، لأن هذا الكلام إنما يستقيم فى الممكن الخاص . وإذا كان كذلك ، فقولنا : يمكن أن يكون بالإمكان الخاص ، معناه : أنه لا امتناع فى وجوده ولا فى عدمه . فيكون المفهوم من قولنا : يمكن أن لا يكون ، جزءا من قولنا : يمكن أن يكون . وإذا كان جزءا منه ، امتنع جمعه لازما خارجيا .

والجواب : أنا ادعينا للزوم فأما كونه لازما خارجيا فما ذكرنا .

قال الشيخ : « النقيضان (٢٠) فى الشخصيات هما قضيتان مختلفتان بالإيجاب والسلب ، بعد الاتفاق فى معنى الموضوع والمحوّل والشرط والإضافة والجزء والكل (أن كان هناك جزء ، وكل (٢١) والفعل (٢٢) والكلن والزمان »

التفسير : ههنا مسائل :

(٢٠) النقيضان : ص — النقيضتان : ع
(٢١) زيادة من محوّن الحكمة (٢٢) والفعل والقوة : ع

المسألة الأولى

فى

حد التناقض

فنعول : التناقض اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب على جهة يفتنى (بها) لذاته أن تكون احدها صادقة والأخرى كاذبة . فالاختلاف كالجنس العالى لأن الاختلاف قد يكون بسبب التباين فى الموضوعات أو المحولات وقد يكون بسبب الاختلاف فى الإيجاب والسلب . ثم الاختلاف بالإيجاب والسلب قد لا يوجب التناقض . كتولنا : هذا متحرك ، هذا ليس بساكس . وقد يوجد التناقض .

ثم هذا الاختلاف الواقع بالإيجاب والسلب ، الموجب للتناقض قد يكون بحيث يوجب التناقض العرضى . كتولنا : هذا انسان ، هذا ليس بحيوان . فان التناقض انما حصل لأن قولنا : ليس بحيوان يقتضى أنه ليس بانسان . وقد يوجب التناقض الذاتى ، كتولنا : هذا انسان ، هذا ليس بانسان . والمراد من هذا التناقض : أنه يمنع اجتماع الطرفين على الصدق ، وينتفع أيضا اجتماعهما على الكذب .

ثم ههنا بحث . وهو أن القضايا لا تخلو عن الوجوب والامتناع والامكان . والصدق فى الوجوب انما يكون فى الثبوت ، وفى الامتناع فى العدم . والكذب بالعكس . وأما فى الممكن فالصادق والكاذب متعين فيه فى الماضى والحاضر وقوعا لا وجوديا .

(وأما) فى المستقبل . فالمشهور أنه لا يتعين فيه الصدق ، لأن احد الطرفين لو تضمن للصدقية والآخر للكذبية ، فحينئذ يصير الصادق واجب الوقوع ، والكاذب ممتنع الوقوع . ولا تبقى القدرة والاختيار السنة . واعلم : أن الصدقية والكذبية وصفان حقيقيان فى نفس الأمر ، والموصف الحقيقى الثابت فى نفس الأمر يمنع قيامه بموصوف بهم فى نفس الأمر ، لأن البهم فى تعين الأمر لا وجود له فى نفس الأمر . وما لا وجود له فى نفس الأمر امتنع حصول غيره له . فثبت : أن هذه الصدقية والكذبية

لابد لكل واحد منهما من محل معين ، ومتى كان الأمر كذلك ، كان القول بالجزء لازما قطعاً . فهذا هو الكلام فى حد التناقض .

المسألة الثانية

فى

بيان شرائط حصول التناقض

كلام « الشيخ » فى جميع كتبه يدل على أن التناقض لا يتحقق الا عند اجتماع شرائط ثمانية . وعندى : انه يكفى فى تحقق التناقض : وحدة الموضوع ، ووحدة المحول ووحدة الزمان . فاذا حصلت هذه الأمور فقد حصل التناقض بين الايجاب والسلب ، لأن ثبوت الشيء المعين للشيء المعين فى الزمان المعين ، ولا ثبوته فى عين ذلك الزمان : بما (٢٣) لاجتماع ولا يرتفعان . وأما سائر الأبر المعودة فداخلة فيما ذكرناه .

أما وحدة الشرط ووحدة الجزء والكل ، فداخلتان فى وحدة الموضوع وذلك لأننا اذا قلنا : كل متحرك متغير ، حال كونه متحركا . فقد صدقنا . واذا قلنا : المتحرك غير متغير ، حال ما لا يكون متحركا ، فقد صدقنا أيضا . وذلك لأن المحكوم عليه بأنه متغير ، هو الذات الموصوفة بالحركة . والمحكوم عليه بأنه غير متغير ، هو الذات المعارية عن المتحركة . فال موضوع فى احدى القضيتين غير الموضوع فى الأخرى .

وأما وحدة الجزء والكل فكذا . لأننا اذا قلنا : الزنجى اسود أى فى جلده ، ثم قلنا : الزنجى ليس بأسود أى فى سنه . كان تقدير الكلام : جلد الزنجى اسود ، سن الزنجى ليس بأسود . وظاهر الموضوع فى احدى القضيتين غير الموضوع فى الأخرى .

وأما وحدة الاضافة ووحدة القوة والفعل ووحدة المكان . فهى داخلة فى وحدة المحول . فاننا اذا قلنا : زيد بن أبى بكر ، ليس بأبن عمر ،

فالمحول فى احدى القضيتين (وهو) ابن (٢٤) شخص . والمسلوب
فى القضية الأخرى (وهو) ابن شخص آخر . فقد تغاير المحولان .

وأما وحدة القول والفعل . فكذاك . لأننا اذا قلنا : الخمر التى فى
الغن مسكرة . وعيننا أن لها صلاحية أن توجب السكر غنما يشربها
الحيوان . قلنا : انها ليست بمسكرة — أى انها غير موجبة للاسكار فى
الحال — كان المحول فى القضية الأولى غير المحول فى القضية الثانية .

وأما وحدة المكان . فكذاك . لأننا اذا قلنا : زيد جالس — أى على
الأرض — زيد ليس بجالس — أى على السماء — فلا شك فى تغاير
المحولين . فثبت بهجوع ما قررنا : أن وحدة الموضوع ، ووحدة المحول ،
ووحدة الزمان كافية . وأما الخمسة الباقية فهى كالمكررة .



قال الشيخ : « ومى الحصورات ان تكون هذه الشرائط
موجودة . ثم ان أحدهما (٢٥) كلّى والآخر جزئى »
التفسير : برهان هذا الشرط من وجهين :

الأول : هو (أن) المتناقضين هما اللذان يمتنع اجتماعهما معا ، ويمتنع
ارتفاعهما معا . فقول : إما الجزئيتان فلا يمتنع اجتماعهما معا فى بعض
المواد . كقولك : بعض الانسان كاتب ، بعض الانسان ليس بكاتب .
وايضا : بالضرورة بعض الحيوان انسان ، وبالضرورة بعض الحيوان
ليس بانسان . وإما الكلّيتان . فلا يمتنع اجتماعهما فى بعض المواد على
الكذب . كتقولك : كل انسان كاتب ، لا واحد من الانسان بكاتب . فثبت :
أن الجزئيتين لا يتناقضان ، وأن الكلّيتين ايضا لا يتناقضان ، فلم يبق
الا ان يقال : المتناقضان هما الكلّى والجزئى .

(٢٤) ابنه : ص

(٢٥) ان : سقط ع

الوجه الثانى فى تقرير ذلك : انا اذا قلنا : كل كذا كذا ، فنتبينه هو الذى يرفع هذه الكلية . وقد عرفت : انه يكفى فى ارتفاع الكلية : حصول السلب الجزئى . فثبت : ان نقيض الموجب الكلى هو السالب الجزئى . واذا كان كذلك ، لزم ان يكون نقيض السالب الجزئى هو الموجب الكلى ايضا . ضرورة ان التناقض لا يحصل الا من الجانبين .

ثبت بهذين الدليلين : انه لا بد من حصول التناقض فى الكليات من رعاية هذا الشرط .

واعلم : انا لما ذكرنا تقسام القضايا ، وجب أن نتكلم فى نقيض كل واحدة منها على التعمين ، فنقول :

اما المطلقة العامة . فنقول : اذا قلنا : كل ج ب . من غير بيان ان ذلك المحمول ثابت لذلك الموضوع ، دائما او لا دائما ، او بالوجوب ، او لا بالوجوب ، بل ليس المذكور الا احتمل الثبوت . فنقول : هذه الموجبة لا يناقضها قولنا : بعض ج ليس ب بهذا الاطلاق ايضا . لانه لا يتمتع أن يكون الايجاب قد حصل فى وقت ، والسلب قد حصل فى وقت آخر ، ومتى صدق ذلك فقد صدق أصل الايجاب وأصل السلب . واذا لم ينفع توافقهما على الصدق ، فقد بطل كون أحدهما متافعا للآخر ، وثبت أن الإيجاب المطلق لا يزيل الا السلب الدائم .

ثم نقول : للسلب الدائم ينقسم الى السلب الدائم مع الضرورة ، وإلى السلب الدائم الخالى عن الضرورة . ولا يمكن أيضا أن يقال : ان نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة مع الضرورة ، لاحتمال أن يكون الإيجاب المطلق كاذبا وتكون هذه السالبة الدائمة الضرورية أيضا كاذبة ، ويكون الحق هو السلب الدائم الخالى عن الضرورة . ولا يمكن أيضا أن يقال : نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة الخالية عن الضرورة ، لعين ما ذكرناه . فلم يبق الا أن يقال : نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدائمة المطلقة ، من غير بيان أن ذلك الدوام مع الضرورة أو لا مع الضرورة . واذا عرفت هذا الكلام فى الموجبة الكلية المطلقة ، فاعرف مثله فى سائر المحصورات .

وأما الموجبة الوجودية اللاضورية . فاعلم : أن معناها : أن المحمول ثابت لذلك الموضوع بشرط أن لا يكون ضروريا له . ونقيضه : أما بها يكذب أصل الثبوت — وهو السلب الدائم — أو بالايجاب — المقيد بقيد الضرورة — ونقيضه أما دوام المخالف أو ضرورة الموافق .

وأما الوجودية اللادائمة : فمعناها : اثبات المحمول للموضوع بشرط اللادوام . فلا جرم كان نقيضها أما بدوام السلب أو بدوام الإيجاب ، ويكون الدوام معتبرا في الموافق وفي المخالف .

فإن قيل : قد ذكرتم في نقيض الوجودية اللاضورية أن نقيضها أما المخالف الدائم أو الموافق الضروري ، وذكرتم هنا أن نقيضها هو المخالف الدائم أو الموافق الدائم ، فما الفرق ؟

قلنا قبل الخوض في بيان هذا الفرق : لابد من تقديم مقدمتين :
أحدهما : أن الحكم الدائم إما أن يكون دائما في الإيجاب أو في السلب . وعلى التقديرين فإما أن يكون مع الضرورة ، أو لا مع الضرورة .
هاتجوع أربعة .

المقدمة الثالثة : أن التخصية التي يطلب نقيضها . أن كانت موجبة . فالذي يكون موجبا مركبا من هذه الأربعة ، هو الذي نسيه بالموافق ، والذي يكون سالبا هو المخالف ، وإن كانت سالبة فالأمر بالعكس .
وإذا عرفت هذا فنقول :

الموجبة الوجودية اللادائمة . هي التي حكمنا بأن ثبوت محمولها لموضوعها بشرط اللادوام . فكل ما كان دائما كان خارجا عنه . وقد ذكرنا : أن الدائم يكون في السلب والإيجاب على التقديرين . فإما مع الضرورة أو لا مع الضرورة فتكون هذه الأربعة كلها خارجة عن الوجودية اللادائمة .
فهذا قلنا : أن الوجودي اللادائم الموجب ، يعتبر في نقيضه اللدوام ، سواء كان موجبا موافقا في الكيف ، أو كان سالبا مخالفا في الكيف .

وأما الموجبة الوجودية اللاضورية . فقد دخل فيها اللادائم ودخل فيها الدائم الخالي عن الضرورة ، فقد دخل من الأقسام الأربعة التي للدائم

قسم واحد فيه ، وهو الموافق الخالى عن الضرورة . وبقي الخارج عنه (وهو) الموافق الضرورى او المخالف الدائم ، سواء كان ذلك مع الضرورة او لا مع الضرورة . فلهذا قلنا : أن الوجودى للضرورى الموجب ، يعتبر فى نقيضه الدوام ، فى الجزء المخالف ، وفى الضرورة فى الجزء الموافق .

واما المطلقة العرفية . فاذا قلنا : كل ج ب وعينا : أن ثبوت الباء للجيم فى جميع زمان وجود ج فقد اعتبرنا قيدين :

أحدهما : أصل ثبوت المحمول للموضوع — وذلك يناقضها الدائم —

وثانيها : اثبات دوام ذلك المحمول عند دوام وصف الموضوع — وذلك ينافيه لا دوامه له — وعلى هذا نقيض هذه القضية لا يحصل الا بأن لا يوجد المحمول البتة فى شئ من زمان وجود وصف الموضوع ، أو أن وجد ، لكنه لا يدوم بدوامه .

والوجودية العرفية اللادائمة . لما كان معناها انها يتحقق عند اجتماع

أمر ثلاثة : أحدها : أصل الإثبات . **وثانيها :** الدوام فى كل زمان ثبوت وصف الموضوع . **وثالثها :** اللادوام فى كل زمان ذات الموضوع . كان كذبها إما بما يكذب أصل الإثبات — وهو الدوام فى السلب — أو بما يكذب الدوام بدوام وصف الموضوع ، أو بما يكذب اللادوام بحسب الذات . فنقيض قولنا كل أ ب بهذا المعنى لا يصدق الا اذا صدق سلب المحمول عن بعض الموضوع دائما ، أو ايجابه له دائما ، أو سلبه عنه فى بعض أوقات وصف الموضوع .

والضرورة المطلقة . ان رفعت ضرورة الثبوت ، بقى إما ضرورة العدم أو الامكان الخاص . والقدر المشترك بينهما . هو أنه يمكن أن لا يكون بالامكان العام . وان رفعت ضرورة العدم بقى إما ضرورة الوجود أو الامكان الخاص . والقدر المشترك بينهما : هو أنه يمكن أن يكون الامكان العام .

والضرورة المشروطة . اذا قلنا بالضرورة : كل أ ب مادام أ فقد اعتبرنا أصل الثبوت مع قيد الضرورة مع دوام هذه الضرورة بدوام وصف

الموضوع . فلا جرم كان رفعها يرفع أحد هذه القيود ، وذلك إما بأن لا يثبت ذلك المحمول عند حصول وصف الموضوع البتة ، أو ان ثبت اكن فى بعض أوقاته دون البعض ، أو ان ثبت فى كل الأوقات لكن بدوام حال غير الضرورة .

والضرورة المشروطة مع شرط اللادوام . معناها : أنه الذى يكون ضروريا بحسب وصف الموضوع ، ولا يكون ضروريا بحسب ذات الموضوع . فلا جرم كان رفعه إما بدوام السلب أو بجواز عدمه عند حصول الوصف ، أو بجواز حصوله عند ذلك الوصف .

والضرورة الوقتية . لما تعين الوقت كان نقيضها برفع الضرورة فى ذلك الوقت .

والضرورة المنتشرة . نقيضها يرفع الضرورة عن كل الأوقات .
والدائنة . نقيضها اللادائنة المحتل للمخالف الدائم ، والموافق اللادائم .

الممكنة العامة . انها مشتبهة على احدى الضرورتين مع الممكن الخاص ، فكان الخارج عنها هو الضرورة الأخرى .

والممكنة الخاصة . كتولنا : ليس بالإمكان الخاص ، يلزمه إما ضرورة الإيجاب أو ضرورة السلب .



قال الشيخ : « العكس (٢٦) يصير الموضوع محمولا ، والمحمول موضوعا ، مع بقاء السلب والإيجاب بحاله ، والصدق والكذب بحاله »
التفسير : الحد يجب أن يدخل فيه جميع أنواع المحدود ،

(٢٦) عبارة عيون الحكمة هكذا : « العكس يصير الموضوع محمولا ، والمحمول موضوعا ، مع بقاء الإيجاب والسلب والصدق على حاله »

وعكس المتصلة غير داخل في هذا الحد . ويمكن أن يجاب عنه : بأن المتقدم
كالموضوع ، والتالى كالمحول . فلهذا اقتصر « الشيخ » فى هذا المختصر
على نكر عكس الحلية .



قال الشيخ : « الكلية السالبة تنعكس كنفسها (٢٧) »

التفسير : ان « الشيخ » بين فى أكثر كتبه : أن السالبة
المطلقة العامة لا تنعكس البتة . والذى لخصته فى هذا الباب : أن السالبة
الوقتية والمنتشرة ، كل واحدة منهما داخلة تحت الوجودية اللادائمة ، وهى
داخلة تحت الوجودية اللازمة ، وهى داخلة تحت الممكنة الخاصة ،
وهى داخلة تحت المطلقة العامة ، وهى داخلة تحت الممكنة العامة . لكن
الوقتية والمنتشرة لا تنعكسان ، فانه يصح أن يقال : لا شئ من الناس
بمتنفس ، ولا يصح أن يقال : لا شئ من المتنفس بانسان ، بل بعض
المتنفس انسان بالضرورة واذا ثبت فى الأخص أنه لا يقبل العكس ، فالأعم
ايضا يجب أن لا يقبل العكس . فثبت بهذا البرهان : أن هذه السوالب
السبعة لا تقبل العكس .

واحتج القائلون بأن السالبة المطلقة العامة تنعكس مثل نفسها ،
بأن قالوا : اذا صدق قولنا : لا شئ من ج ب . وجب أن يصدق لا شئ
من ج ب . والا يصدق نقيضه . وهو أن بعض ب ج . الا أن هذا باطل
من ثلاثة أوجه :

أحدها : بالافتراض . وهو أنه اذا كان بعض ب ج . فيمكننا أن نفرض
شيئا معيناً ، ويكون هو موصوفاً بأنه ب وبأنه ج فذلك ج ب . وكان
حقاً أنه لا شئ من ج ب .

وثانيها : أنه لما صدق بعض ب ج . فنضم اليه السالبة الكلية .
وهى قولنا : لا شئ من ج ب ينتج : فبعض ب ليس ب . هذا خلف .

(٢٧) تنعكس مثل نفسها : ع

وثالثها : ان الموجبة الجزئية تنعكس مثل نفسها ، فلما صدق بعض ج . صدق بعض ج ب . وقد كان لا شيء من ج ب هذا خلف .

الجواب : ان هذا الخلف الذي ألزمتموه ليس بخلف في الحقيقة ، لانا بينا : ان المطلقتين المتباينتين لا يتناقضان ، فيجوز ان يجتمع قولنا : كل ج ب مع قولنا : لا شيء من ج ب على الصدق . وعلى هذا التقدير فانه يزول السؤال .

واما السوالب الستة الباقية :

فالضرورية . تنعكس سالبة ضرورية ، لا تقرر في بدانة العقول : ان احد الشينين اذا استحال حصوله مع الآخر ، استحال حصول الآخر معه .

واما المشروطة العامة . تنعكس كنفسها لانه لا معنى لها الا انه حكم فيها بامتناع اجتماع الوصفين ، ويكون البيان فيها بعينه كما في الضرورية المطلقة .

واما المشروطة الخاصة . فهي تنعكس مشروطة عامة ، لا سيأتي تقريره من ان عكس العرفية الخاصة : عرفية عامة .

واما المطلقة العرفية العامة السالبة . فهي تنعكس مثل نفسها سالبة دائمة كلية . والدليل المذكور في ان السالبة المطلقة العامة تنعكس كنفسها : قائم ههنا . والخلف لازم . وبمثل هذا البرهان يظهر ان عكس السالبة الدائمة دائمة .

واما المطلقة العرفية الخاصة . وهي قولنا : لا شيء من ج ب لا دائما ، بل مادام ج . فقال بعضهم : انها تنعكس مطلقة عرفية عامة ، لانه يصح لا شيء من الكاتب يساكن ، لا دائما ، بل مادام كاتبه . ولا يصح لا شيء من الساكن بكاتب ، لا دائما ، بل مادام ساكنا . فان بعض ما هو ساكن يسلب عنه المكاتب مادام موجودا . وهو الآدمي .

وقال آخرون : انها تنعكس كنفسها . قال : والدليل عليه : انه لو

كان عكسها دائما لكان عكس عليها وهو الأصل دائما ، لأن عكس الدائم وعكس العكس هو الأصل ، فيلزم أن يكون اللادائم دائما . هذا خلف .

واعلم : أن على قولنا : السالبة الدائمة تنعكس كتنفسها سؤالا ، وهو أن نقول : المخاوع عند « الشيخ » أن الموجبة الضرورية قد تنعكس في بعض المواد ممكنة خاصة ، وفي مواد أخرى تنعكس ضرورية . فبكون الواجب هو القدر المشترك وهو الممكنة العامة .

وانما قلنا : أن الموجبة الضرورية قد تنعكس في بعض المواد ممكنة خاصة ، لأن قولنا : كل كاتب انسان مقبلة ضرورية ، ثم عكسها وهو قولنا : بعض الناس أو كل الناس كاتب ، قضية ممكنة خاصة لازورية ، فانه لا ضرورة في كون أحد من الناس كاتباً ، ولا في شيء من الأوقات . فهذا كلام قديروهم في الكتب ، واتفق المتأخرون على صحته .

وعند هذا أقول : لما ثبت انه لا ضرورة في كون أحد من الناس كاتباً لا دائما ولا بحسب وقت ولا بحسب شرط ، بل كان قولنا : الانسان كاتب من باب الممكن الأخص . وهو الممكن العاري عن جميع جهات الضرورة . فنعد هذا نقول : كل ما كان ممكنا لم يلزم من فرض وقوعه البتة محال : فلنفرض سلب الكتابة عن الناس دائما ، وبقتدير هذا الفرض ، يصدق قولنا : دائما لا شيء من الناس بكاتب . فهذه سالبة دائمة ، مع أن عكسها ليس بحق ، بل الحق أن كل كاتب انسان بالضرورة . وهذا يقتضي الجزم بأن السالبة الدائمة لا يجب أن تنعكس سالبة دائمة .

فان نازع منازع في هذا المثال نجيبه بأن نجعل هذا الكلام کلیا . وهو انه ليس بمستبعد فرض شيئين يكون احدهما مشروطا بالآخر ، ويكون الآخر جائز الانتكاك عن الأول . مثل : الحياة والألم فان الألم مشروط بالحياة ، والحياة لا يمتنع تقدرها منفكة من الألم . وإذا كان كذلك فانه لا يمتنع صدق قولنا : دائما لا شيء من الحيوان بمتالم ، مع أن عكسه وهو قولنا : كل متالم حيوان موجبة ضرورية . فهذا شك لا بد فيه من التامل .

قال الشيخ : « ولما (٢٨) الموجبة الكلية والجزئية فلا يجب أن
ينعكسا كليتين »

التفسير : وهنا مسائل ثلاث :

المسألة الأولى

في

أن الموجبة الكلية لا تنعكس كلفسها كلية

اعلم : أن العلة في أن عكسها لا يجب أن يكون كلية ، وفي أن
السلب الجزئي لا يجب أن ينعكس شيئا واحدا ، هو أن المحمول يمكن أن
يكون أعم من الموضوع . وإذا كان كل خاص يصدق عليه العام ، لم يلزم
أن يصدق على ذلك العام ذلك الخاص . والا بطل العموم . وأيضا : إذا
صدق سلب الخاص عن بعض العام ، لم يلزم أن يصدق سلب العام عن بعض
الخاص والا لبطال العموم فثبت : أن العلة في قولنا : الموجبة الكلية لا يجب
أن تنعكس كلية ، وفي قولنا : السالبة الجزئية لا يجب أن تنعكس شيئا
واحدا : هو احتمال كون المحمول أعم من الموضوع .

المسألة الثانية

في

بيان أن الموجب سواء كان كلية أو

جزئيا . فانه يجب أن ينعكس جزئيا

وبرهانه : أنه إذا كان كل هذا ذاك أو بعض هذا ذاك ، فقد حصل
بين هذا وبين شيء من ذاك ، ملاصقة ومجاورة . وكما أن هذا قارن شيئا
من ذاك ، فذاك قارن شيئا من هذا . لأن المقارنة لا تحصل إلا من
الجانبين . وهذا القدر يفيد أن شيئا من ذاك قارن هذا . فاما أن كله
هل قارن هذا ؟ فذاك غير معلوم لاحتمال كون المحمول أعم من الموضوع ،
ملا جرم أخذنا المعلوم وطرحنا المشكوك . فقلنا : الموجبة سواء كانت
كلية أو جزئية ، فانها تنعكس جزئية .

المسألة الثالثة

فى

بيان جهة عكس الموجبة

فنتقول : ان جميع القضايا الموجبة تنعكس موجبة بمكنة عامة ، لأن اقوى الموجبات هو الموجبة الضرورية ، كقولنا : كل كاتب بالضرورة انسان ، وكل متالم فهو بالضرورة حيوان .

ثم عكسها فى هذه المادة هو الامكان الخاص ، وقد يكون عكس الضرورة ضرورية . كقولنا كل انسان ناطق ، وكل ناطق انسان . واذا كان كذلك كان الواجب ما يعم الاحتمالين ، وهو الامكان العام . فثبت : ان عكس الموجبة الضرورية هو الممكن العام .

واذا عرفت هذا فنقول : الموجبة الضرورية داخلة تحت المشروطة العامة . الداخلة تحت العمومية العامة ، الداخلة تحت المطلقة العمامة ، الداخلة تحت الممكن العام . فيجب ان يكون عكس كل هذه القضايا هو الممكن العام . وأما سائر القضايا — اعني الوجودية للضرورة ، والوجودية للدائمية ، والعرفية الخاصة ، والمشروطة الخاصة ، والمكنة الخاصة — فنعكس الكل ايضا ممكن عام . لأن الضرورى مع كمال قوته لما كان عكسه ممكنا عاما ، ففى هذه القضايا مع ضعفها وقربها من طبيعة الامكان ، لأن يكون عكسها ممكنا عاما ، كان أولى .

الفصل الرابع

في

أنولوطيقا الأولى

Analytica priora

١ تمهيد (١) : انا اذا استدللتنا بشيء على شيء . فاما أن يكون أحدها أعم من الآخر أو لا يكون . فان كان الأول . فاما أن يستدل بالأعم على الأخص — وهو القياس — أو بالأخص على الأعم — وهو الاستقراء — واما أن لم يكن أحدهما أعم من الآخر — وهو التمثيل — مثال القياس : لنا اذا اردنا أن نبين أن الانسان محدث . قلنا : الانسان جسم ، وكل جسم محدث . فحكمتنا بثبوت الحدوث للانسان ، لأجل أن الحدوث الذي هو أعم من الانسان ثابت . ومثال الاستقراء : قولنا الحيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ ، بدليل : أن الانسان والفرس والثور هكذا يكونون ، فاستدللتنا بثبوت هذا الحكم في هذه الحيوانات على ثبوته في كل حيوان . ومثال التمثيل : قولنا : السماء مشكلة . فتكون محدثة ، قياسا على البيت .

فهذا البيان يحصر الحجج في هذا الثلاثة . فاما بيان أن الاستقراء أو التمثيل ضعيفان . فسيأتى ان شاء الله تعالى .

قال الشيخ : « القياس قول مؤلف من اقوال ، اذا سلمت

لزم عنها لذاتها قول آخر »

الفسر : اعلم ان كتاب « ايساغوجي » بحث عن المعاني المفردة التي

(١) قال الفسر : ص . بل تمهيد

هى المعقولات الثامة وكتاب « قاطيفورياس » بحث عن المعانى الفردة التى هى المعقولات الأولى ، وهذا الباب كالفريب عن المنطق وأما كتاب « باربريمفاس » فهو بحث عن التركيب الأول وهو القضية . وأما كتاب « أنولوطيقى » فهو بحث عن التركيب الثانى . فان القياس لا يتألف الا من مقدمتين . وأقول : ثبت بالبرهان القاطع : ان القياس لا يتألف الا من مقدمتين ، لا أزيد ولا أنقص . وإذا كان كذلك فنقوله : « مؤلف من أقوال » المراد من الأقوال : المقدمتان . وأما قوله : « إذا سلمت لزم عنها لذاتها مول آخر » فمعناه : ان تلك المقدمتين تكونان بحيث إذا سلمهما المعتل ، لزم أن تسلم النتيجة بهذا الاستلزام . واللزم انما اعتبرناه فى الإدراكات العقلية لا فى الألفظ اللسانية .

واعلم : انه يتفرع على هذا الحد مسألة معتبرة . وهى : أن مذهب « أرسطوطالميس » ان القياس الاستثنائى محتاج الى الاقترانى الحلى ، والاقترانى الحلى غنى عن الاستثنائى . قال : والدليل عليه : انا إذا قلنا : ان كان كذا ، كان كذا ، فغرضنا فيه : أن نستثنى منه عين المقدم ، لانتاج عين التالى ، ونقيض التالى لانتاج نقيض المقدم . لكن استثناء عين المقدم يكون قضية حملية او ينتهى بالآخرة الى الحلية . وكذا استثناء نقيض التالى .

فنقول : هذه الحلية ان كانت بديهة كان هذا القياس لغوا . لأنك متى علمت أن المستلزم للشئ . موجود ، علمت أن لازمه أيضا موجود ، ولا حاجة فيه الى القياس . وإذا علمت أن اللازم معدوم ، علمت أن المستلزم معدوم ، ولا حاجة الى القياس . فثبت : أن القياس الاستثنائى انما يكون مفيدا اذا كانت المقدمة الحلية المستثناة — أعنى عين المقدم أو نقيض التالى — مشكوكة . وتى كانت هذه الحلية مشكوكة ، لم تصر معلومة الا بقياس مركب من مقدمات حملية . فثبت : أن القياس الاستثنائى لا يتم

(٢) سبق أن ذكرنا هذه الكلمات من الفهرست لابن الفديم .

بالقياس الحملى . وأما القياس الاقترانى الحملى ، فغنى عن القياس الاستثنائى . فثبت : ان الاقتران الحملى مقدم على الاستثنائى .

ولقاتل ان يقول : ان الحد الذى ذكرتموه للقياس يقتضى ان يكون القياس الاستثنائى مقدما فى الرتبة على الاقترانى الحملى . وذلك لأنكم سلمتم ان اللزوم للنتيجة هو القياس ، فالتمسك بالقياس الحملى كان يقول : ان كان هذا القياس الحملى حقا كانت النتيجة حقا ، لكن هذا القياس الحملى حقيقى ، فالنتيجة حقة . فثبت : ان القياس الاقترانى الحملى ، لا ينتج الا بقوة القياس الاستثنائى ، فوجب ان يكون القياس الاستثنائى مقدما فى الرتبة والقوة على الحملى . فهذه اشارة الى بعض مباحث هذه المسألة والاستقصاء فيها مذكور فى « المنطق الكبير »

قال الشيخ : « القياس مله اقترانى ومنه استثنائى »

التفسير : بيان هذا الحصر : ان القياس اما ان تكون النتيجة او نقيضها مذكوران فيه بالفعل او لا يكونا . والأول هو الاستثنائى ، والثانى هو الاقترانى . فانك اذا قلت : ان كان هذا انسانا فهو حيوان ، نان قلت : لكنه انسان . أنتج : فهو حيوان . فهذا تصريحه كان مذكورا فى المقدمة الشرطية . وان قلت : لكنه ليس بحيوان ، أنتج : فهو ليس بانسان . فهذه النتيجة ما كانت مذكورة فى تلك الشرطية ، الا ان نقيضها كان مذكورا فيها . واما اذا قلت : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف محدث ، حتى أنتج : كل جسم محدث . فهذه النتيجة تصريحها ما كان مذكورا فى ذلك القياس . ونقيض هذه النتيجة ايضا : ما كان مذكورا فى ذلك القياس ، فصح ما ذكرناه فى الحصر .

قال الشيخ : « والاقترانيات من (٢) الحمليات ثلاثة اشكال »

(٢) فى : ع

المسألة الأولى : القياسات الاقترانيات على ستة أقسام . لأنها

قد تكون من الحملات الساذجة ، ومن المتصلات الساذجة ، ومن المنفصلات الساذجة ، ومن الحملات والمتصلات ، ومن الحملات والمنفصلات ، ومن المتصلات والمنفصلات . والأصل فى هذا الباب : هو الحملات . لا سيما وقد بينا أنه لا تفاوت بين الحملات وبين الشرطيات الا فى مجرد العبارة . ولهذا السبب فان « المعلم الأول (٤) » ما تكلم فى هذه القياسات الشرطية ، وما أقام لها وزنا . و « الشيخ » زعم أن « المعلم الأول » كان قد أفرد لها كتابا ، الا أنه ضاع ، وما نقل الى العربية .

ثم زعم « الشيخ » أنه تكفل باستخراجها . والأغلب على الظن أن « المعلم الأول (٥) » علم أنه لا تفاوت بين الشرطيات وبين الحملات ، الا فى مجرد الألفاظ . فلماذا لم يلتفت اليها ، وما أقام لها وزنا البتة .

المسألة الثانية : اعلم : أن التقسيم الذى ذكر لبیان الأشكال القياسية ، ثارة يذكر على وجه تكون الأشكال القياسية ثلاثة ، وثارة يذكر على وجه تكون الاشكال القياسية أربعة . أما الأول وهو الذى ذكره « المعلم » فقال : « الأوسط اما أن يكون محولا فى اخذى المقدمتين ، موضوعا فى الأخرى — وهو الشكل الأول — أو يكون محولا فيهما معا — وهو الشكل الثانى — أو موضوعا فيهما — وهو الشكل الثالث — »

وأما الوجه الثانى . وهو الذى ذكره « الشيخ » وقال : « الأوسط اما أن يكون محولا فى الصغرى موضوعا فى الكبرى — وهو الشكل الأول — واما أن يكون محولا فيهما — وهو الثانى — واما أن يكون موضوعا فيهما — وهو الثالث — واما أن يكون موضوعا فى الصغرى محولا فى الكبرى — وهو الرابع — »

(٤) يتصد « أرسطوطاليس »

(٥) الحكيم : ص

أما الناصرون لظاهر كلام « المعلم الأول » (فانهم) قالوا : انك اذا قلت : كل جسم مؤلف ، وكل مؤلف محدث . فهذا هو الشكل الأول .
وأما اذا قلت : كل مؤلف محدث ، ثم قلت بعده : وكل جسم مؤلف . فهذا هو الشكل الأول . ولا تفاوت بينهما الا بالتقديم والتأخير فى محض اللفظ ومجرد العبارة . ومعلوم أن ذلك مما لا تأثير له فى الأمور العقلية . وأيضا : فانا سنبين أن الكبرى أقوى المقدمتين فى اقتضاء الانتاج . واذا كان الأمر كذلك ، كان تقديمها أهم وواجب .

ثم اذا ثبت هذا الحكم كان اندراج الأصغر تحت الأوسط أمرا سهلا هينا . فثبت : أن تقديم الكبرى على الصغرى يحتفل أن يكون لهذا الغرض — وهو المطلوب — وعلى هذا التقدير وجب أن لا يختلف الحال البتة بسبب هذا التقديم والتأخير .

وأما الناصرون (٦) لظاهر كلام « الشيخ » فما رأيت لهم فيه وجها ، وأنا تكلفت له فيه وجها . فقلت : القياس الطبيعى هو الشكل الأول ، مانه ينتقل العقل من الأصغر الى الأوسط ، ومن الأوسط الى الأكبر . وهذا هو الترتيب الطبيعى . فان أبقينا الصغرى بحالها وعكسنا الكبرى ، نحفظ حصول الشكل الثانى . ولأجل هذا فان الشكل الثانى يرتد الى الأول بعكس الكبرى . وإن أبقينا الكبرى بحالها وعكسنا الصغرى حصل الشكل الثالث . ولأجل هذا فان الشكل الثالث يرتد الى الأول بعكس الصغرى . وأما ان عكسنا الصغرى والكبرى معا ، حصل الشكل الرابع . ويقع الوسط على الطرفين ، ويقع الطرفان فى الوسط .

فالحاصل : أن التغير عن النظم الطبيعى فى الشكل الثانى وفى الشكل الثالث ، ما وقع الا فى مقدمة واحدة . أما فى هذا الشكل فانه وقع فى كلنى المقدمتين . وهذا هو المراد من قول « الشيخ » : « ان هذا الشكل الرابع انها ترك لتضاعف الكلفة فيه »

المسألة الثالثة : اتفق المنطقيون على أنه متى كان الأوسط متكررا ، كانت النتيجة لازمة . وظاهر كلامهم يشعر بأنه اذا لم يتكرر الأوسط لم تلزمه النتيجة .

واعلم : ان صدق قولنا : كلها كان الأوسط متكررا ، كانت النتيجة لازمة . لا يوجب انه كلها كانت النتيجة لازمة ، كان الأوسط متكررا . لما علمت أن الموجبة الكلية لا تنعكس كلية .

وايضاً : فقد سلموا تركيبات منتجة مع ان الأوسط فيها غير متكرر . وذلك فى مواضع .

أحدها : انهم اوردوا فصلا فى مقدمة كتاب « قاطيفوريوس » ولقبوه بالفصل المشتغل على تركيبات بين القول على الموضوع وبين الوجود فى الموضوع . قالوا : التركيبات أربعة : أحدها : اذا حمل شئ على موضوع ، وحمل ذلك الموضوع على موضوع آخر ، كما اذا حمل الجسم على الحيوان ، وحمل الحيوان على الانسان . فهنا يلزم حمل الجسم على الانسان ، وهنا الأوسط مكرر .

وثانيها : اذا حصل شئ فى شئ ثان ، ثم حمل ذلك الثانى على ثالث . فهنا قالوا : لا يلزم كون الأول محمولا على الثالث ، لكنه يلزم أن يكون حاصلا فى ذلك الثالث . كقولنا : البياض موجود فى الجسم ، والجسم محمول على الحيوان . فهنا لا يجب أن يكون البياض محمولا على الحيوان ، لكنه ينتج أن البياض موجود فى الحيوان .

وثالثها : هو تنكس الثانى . وهو كقولنا : اللون محمول على البياض ، والبياض فى الجسم . فهذا لا يوجب أن يكون اللون محمولا على الجسم ، لكنه ينتج : أن اللون حاصل فى الجسم .

ورابعها : أن يكون الشئ موجودا فى موضوع وذلك الموضوع يكون موجودا فى موضوع آخر ، وهذا كما اذا قام عرض ، بعرض ، ثم حصل ذلك المعرض فى جوهر .

وإذا عرضت هذا ، فنقول : القوم سلموا فى الصور الثلاث الأخيرة أنها منتجة ، مع أن الأوسط فيها غير متكرر . فانك إذا قلت : البياض موجود فى الجسم . فالمحول هو قولك : موجود فى الجسم . ثم إذا قلت : والجسم مقول على الحيوان . فما هو تمام المحول فى إحدى المقدمتين ، ليس هو تمام الموضوع فى المقدمة الثانية ، بل بعضه . وكذا القول فى التركيب الثالث والرابع .

فظهر أن القوم قد سلموا أن الإنتاج قد يحصل وإن لم يكن الأوسط متكررا .

والموضع الثانى قياس المساواة . وهو قولنا : أ مساوى لـ ب . و ب مساوى لـ ج . فالمحول فى الصغرى هو قولنا : مساوى لـ ب . والموضوع فى الكبرى هو قولنا : ب . فهنا تمام المحول فى الصغرى لما صار موضوعا فى الكبرى ، فالأوسط بتمامه غير مذكور .

والموضوع الثالث : أنا إذا علمنا أن الألف مستلزم للباء ، وعلمنا أن الباء مستلزم للجيم ، علمنا لا محالة : أن الألف مستلزم للجيم . وإذا علمنا أن الدرّة فى الحقّة وأن الحقّة فى الصندوق ، علمنا : أن الدرّة فى الصندوق . فثبت : أن كون الأوسط غير متكرر ، لا يمنع من الإنتاج .

المسألة الرابعة : اعلم : أنه لا بد من حصول الصغرى والكبرى معا ، لتحصل النتيجة ، فتكون كل واحدة منهما جزءا للعلّة ، إلا أن الكبرى أقوى الجزئين فى هذا الإيجاب . ويدل عليه وجهان :

الأول : أن الصغرى معناها : أن كل ما صدق عليه الأصفر ، فانه يثبت له الأوسط . وهذا القدر من الكلام لا يعرض فيه لثبوت الأكبر للأصفر ، وأما الكبرى فمعناها : أن كل ما ثبت له الأوسط فقد ثبت له الأكبر . ولما كان الأصفر أحد الأشياء التى يثبت لها الأوسط ، كان القول الدال على ثبوت الأكبر لكل ما ثبت له الأوسط ، متناولا للأصفر بالقوة القريبة من الفعل . فثبت : أن اشعار الكبرى بالنتيجة أقوى من أشعار الصغرى بها .

فان قال قائل : اذا كان كلما صدق عليه الأصفر ، صدق عليه الأوسط ، لزم أن يصدق على الأصفر كلما صدق على الأوسط . ولما كان الأكبر احد الاشياء التى صدقت على الأوسط ، لزم صدقه أيضا على الأصفر . فثبت : ان الكبرى كما انها مشعرة بالنتيجة ، فكذلك الصغرى مشعرة بها أيضا .

فالحاصل : أن الكبرى دلت على أن الأكبر حاصل لكل ما حصل له الأوسط . ولما كان الأصفر احد الأمور التى حصل لها الأوسط ، كان الحكم بالأكبر على الأوسط حكما بالقوة على الأصفر . والصغرى لما كانت قد دلت على حصول الأوسط للأصفر ، كان ذلك حكما بالقوة على أن ما كان محبولا على الأوسط ، فانه يكون أيضا محبولا على الأصفر ، فيلزم منه أيضا حمل الأكبر على الأصفر . فثبت : أنه لا تفاوت بين الجانبين .

الجواب : هذا الإشعار فى جانب الكبرى أتم . وذلك لأننا اذا قلنا فى الكبرى : كلما ثبت له الأوسط ، فانه ثبت له الأكبر ، كان معناه : أن كل واحد واحد من الأمور التى حصل لها الأوسط ، فانه يحصل له الأكبر . ولما كان الأصفر احد تلك الأمور ، كان الأصفر مندرجا تحت هذا اللفظ . أما فى جانب الصغرى فاللفظ انها دل على حصول الأوسط للأصفر ، ولا دلالة فيه على حصول الأكبر للأصفر ، وان كان ذلك لازما فى نفس الأمر .

فالحاصل : أن للزوم العقلى حاصل فى الجانبين . لكن الكبرى مختصة بالدلالة للفظية من بعض الوجوه . فظهر الترجيح .

الوجه الثانى فى بيان التفاوت : هو أن عند كذب الكبرى بالكلية ، يمتنع بقاء النتيجة ، ومع كذب الصغرى بالكلية ، لا يمتنع بقاء النتيجة . فكانت الكبرى أقوى . بيان الأول : اننا اذا قلنا : كل انسان ناطق ، وكل ناطق جهاد ، فهذه الكبرى كاذبة بالكلية . والحق فى نفس الأمر : هو أنه لا شيء من الناطق بجهاد ، فحينئذ يكون القياس الحق فى نفس الأمر هكذا : كل انسان ناطق ، ولا شيء من الناطق بجهاد ، ينتج : فلا شيء من الانسان بجهاد . واذا ثبت أن هذا هو الحق ، فحينئذ يمتنع أن يحصل قياس آخر ، ينتج : أن كل انسان جهاد . فثبت : أنه متى كانت الكبرى

كاذبة بالكلية ، امتنع كون تلك النتيجة صادقة . اما اذا كانت الصفري كاذبة بالكلية ، لم يمتنع أن تكون النتيجة صادقة . مثاله : اذا قلنا : كل انسان فرس ، وكل فرس حيوان ، فهنا الصفري كاذبة بالكل ، ولم يلزم منه كذب النتيجة . فثبت : أن الكبرى ان كانت كاذبة بالكلية ، امتنع كون النتيجة صادقة . وان كانت الصفري كاذبة بالكل ، لم يمتنع كون النتيجة صادقة . فثبت : أن قوة الكبرى أتم واكمل .

المسألة الخامسة : سبق العلم بالمقدمتين على العلم بالنتيجة ، سبق بالذات لا بلزمان . وبرهانه : أن العلم بالمقدمتين ، مفاعلة تامة للعلم بالنتيجة . والعلة التامة لا تسبق المعلوم الا بالذات .

المسألة السادسة : المختار عندى : أن العلم بالمقدمتين القريبتين علة تامة لحصول العلم بالنتيجة . ولا يحتاج مع هذين العلمين الى العلم بأمر ثالث .

ونكر « الشيخ » فى جميع كتبه : أنه لابد من شئ آخر . قال فى « للشفاء » فى الفصل الذى يذكر فيه : أنه كيف يمكن تعلم الشئ . : « ويحمل معا أن وجود هاتين المقدمتين فى النفس لا يكتفى فى حصول العلم بالنتيجة ، بل لابد مع ذلك من تأليف مخصوص ، وأن تكون النفس راعية لذلك التأليف ، معتبرة اياه ، قايسة بينه وبين المطلوب . وإن لم يحصل هذا الاعتبار ، لم يحصل العلم بالنتيجة . مثاله : أن من يعلم أن هذه « بغلة » ويعلم أن كل « بغلة » عاقر ، فاذا لم يجمعها معا فى الذهن خاطرين بالبال ، أمكن أن يظن مع ذلك أن فى بطن هذه البغلة جنينا . فثبت : أن مع العلم بالمقدمتين لابد من رعاية كيفية اندراج الصفري تحت الكبرى »

هذا ما ذكره « الشيخ »

وأقول : الذى يدل على صحة قولنا : أن تأليف الصفري مع الكبرى ، اما أن تكون ماهيته مغايرة لماهية الأصغر والأوسط والكبر ولا تتناسب كل واحد منهما الى الآخر ، واما أن لا يكون كذلك .

فان كان الأول فحينئذ يحصل بسبب انتساب ذلك المغاير الى تلك الأمور الثلاثة مقدمة ثلاثة ، وحينئذ يصير القياس القريب مركبا من مقدمات ثلاث . وايضا : فتأليف هذه المقدمة مع تلك المقدمتين ، أمر مغاير لتلك الثلاث ، وحينئذ يحصل بسببه مقدمة رابعة ، ويكون الكلام فيه كما فى الأول ، ويلزم التسلسل . وهو باطل . واما ان كان الحق هو الثانى . وهو أن تأليف الصغرى مع الكبرى ، ليس ماهية مغايرة لتلك الحدود الثلاثة ، فحينئذ لا يحصل منه تصور مغاير . فاذا لم يحصل التصور المغاير ، لم يحصل هناك شعور زائد .

أما قوله : « ان الانسان قد يعلم ان هذه « بغلة » وان كل « بغلة » عاقر ، لم يشك فى ان هذه البغلة هل هى حامل أم لا ؟ » فجوابه : ان عند حصول احدى هاتين المقدمتين فقط ، يجوز حصول هذا الشك ، فلما عند حصولهما معا فى الذهن ، فلا نسلم أن حصول هذا الشك ممكن .

قال الشيخ : « الشكل الأول لا ينتج الا ان تكون الصغرى موجبة ، والكبرى كلية »

التفسير : ههنا مسألتان :

المسألة الاولى : اعلم : انه اذا لم تكن الصغرى موجبة لم يندرج الأصغر تحت الأوسط ، فلا يكون الحكم المحكوم به على الأوسط متعديا الى الأصغر ، وان لم تكن الكبرى كلية احتل أن يكون البعض الذى جعل موضوعا للكبر ، غير البعض الذى جعل محمولا على الأصغر ، وحينئذ لا يلزم ثبوت الاكبر للأصغر . اما اذا كانت الصغرى موجبة ، دخل كل الأصغر أو بعضه ، تحت الأوسط . فاذا حكم على كل ذلك الأوسط بالاكبر ، فعدى الحكم منه الى الاصغر .

المسألة الثانية : قوله : « هذا الشكل لا ينتج الا أن تكون الصغرى موجبة » فيه بحث :

وذلك أن « الشيخ » بين فى سائر كتبه : أن كل قضية يصدق سلبها

مع ايجابها ، لم يمتنع جمل سالبها صفرى فى هذا الشكل . وذلك فى
المكئة الخاصة ، وفى الوجوبية اللاضرورية ، وفى الوجوبية اللادائمة .
وذلك لأن صدق السالب فى هذه القضايا ، يستلزم صدق الموجب فيها .
وعتى صدق الايجاب فقد انعقد القياس . ونازع قوم نيه وقالوا : المنتج
هو الموجبة لا السالبة .

والانصاف : أنه ان أريد بالمنتج ما يكون مفتحا بالذات ، فذاك هو
الموجبات لا للسوالب . وذلك لأن السوالب انما انتجت لأن صدقتها مستلزم
صدق موجبها ، وعند حصول الايجاب يحصل اندراج الأصغر تحت الاوسط ،
فكانت السوالب منتجة لا بنفسها بل لكونها مستلزمة للموجبات . واما
ان أريد أنه يلزم من صدق هذه السوالب ، صدق النتيجة ، سواء كان
ذلك الانتاج ابتداء أو بواسطة ، فهذه السوالب منتجة .

قـال الشيخ : « وتكون العبرة فى الكيفية — اعنى الايجاب
والسلب — وفى الجهة — اعنى الضرورة وغير الضرورة للكبرى — »
التفسير : وهنا مسائل :

المسألة الاولى : قوله : « العبرة فى الايجاب والسلب للكبرى »
فيه بحث :

وذلك لأن هذا الكلام مخالف للكلام المشهور من أن النتيجة تتبع أخس
المقدمات . وايضا : فهذا الكلام انما يذكر لو أمكن فى الصفرى أن تكون
سالبة وموجبة أخرى . وكذلك الكبرى يمكن أن تكون سالبة تارة وموجبة
أخرى حتى يقال : العبرة فى الايجاب والسلب بالكبرى . لكنه ثبت
أن هذا الشكل يمتنع كون الصفرى فيه سالبة ، فكيف يلقى به هذا
الكلام ؟

والجواب عنه : أنه ثبت بالدليل : أن الصفرى اذا كانت ممكنة
خاصة أو وجودية ، فانه يجوز كونها سالبة . ثم قام (٧) البرهان على أن

(٧) قال بالبرهان : ص

الصفري السالبة الممكنة الخاصة ، مع الكبرى الموجبة الضرورية ، تنتج موجبة ضرورية . ففى هذه الصورة كانت الصفري سالبة والكبرى موجبة ، وكانت النتيجة تابعة للكبرى . فاستقام كلامه فى أن العبرة فى السلب والايجاب للكبرى .

المسألة الثانية : قوله : « النتيجة تابعة للكبرى فى الجهة » فيه بحث :

وذلك لأنه فى أكثر كتبه استثنى من هذا الحكم صورتين :

الصورة الأولى : اذا كانت الصفري ضرورية وكانت الكبرى دالة على أن المحول يدوم بدوام وصف الموضوع . فهنا النتيجة ضرورية . قال : لأن الأكبر دائم بدوام الأوسط ، والأوسط ضرورى للأصغر ، فوجب كون الأكبر ضروريا للأصغر . فكانت النتيجة هنا تابعة للصفري .

وأما نحن فقلنا : الدائم أعم من الضرورى ، والأكبر الدائم للأوسط الضرورى الأصغر لا نعلم منه إلا أنه دائم للضرورى للشيء . وهذا القدر لا يفيد إلا الدوام ، فكانت النتيجة هنا دائمة مخالفة للمقمتين .

الصورة الثانية : اذا كانت الصفري ممكنة والكبرى وجودية . فالنتيجة هنا ممكنة خاصة تابعة للصفري ، لأن الصفري لما كانت ممكنة حقيقية احتل أن يكون الأصغر خاليا من الأوسط . والكبرى لما كانت وجودية ، احتل أن يكون حصول الأكبر للأصغر مشروطا بحصول الأوسط له . ولما لم يكن الأوسط حاصلًا للأصغر ، امتنع حصول الأكبر له . فعلى هذا التقدير يكون الأصغر خاليا من الأكبر . أما بتقدير أن لا يكون الأصغر خاليا من الأوسط — وإن كان خاليا عنه ، إلا أن حصول الأكبر للأصغر غير مشروط بحصول الأوسط للأصغر — فحينئذ يكون الأكبر حاصلًا للأصغر . فثبت : أن كل واحد من الحصول وعدم الحصول محتمل . والمتيقن هو مجرد الامكان . فثبت : أن النتيجة فى هذا الاختلاط ممكنة ، فتكون النتيجة تابعة للصفري .

قال الشارح : هذا الكلام إنما يتم اذا كانت الصفري ممكنة

خاصة . اما اذا كانت مكنة عامة ، وكانت الكبرى وجوبية لاضروبية ،
أو وجوبية لا دائمة . فحينئذ تكون النتيجة مكنة خاصة . وعلى هذا
التقدير تكون النتيجة مخالفة لكلتي المقدمتين فى الجهة .

واعلم : انا بينا فى الكتب البسيطة : أن النتيجة قد تكون تابعة
للكبرى فى الجهة ، وقد تكون تابعة للصغرى ، وقد تكون مخالفة لهما
فى الجهة . وله تفصيل طويل لا يليق بهذا المختصر .

المسألة الثالثة : ان « الشيخ » ذكر الضروب الأربعة المنتجة فى
الشكل الأول . وضبط القول فيه : أن يقال : المحصورات أربعة . فإذا
جعلنا كل واحد منها صغرى ، وضمنا الى كل واحد منها تلك الأربعة ،
حصل ستة عشر ضربا ، إلا أنا لما أوجبنا كون الصغرى موجبة ، سقطت
ثمانية ، وإذا أوجبنا مع ذلك كون الكبرى كلية ، سقطت أربعة أخرى .
وبقيت الضروب المنتجة أربعة :

فالضرب الأول من موجبتين كليتين ، ينتج موجبة كلية . مثاله : كل
ج ب . وكل ب أ مكل ج أ .

الضرب الثانى من كليتين ، والكبرى سالبة . ينتج : كليتين
سالبة . مثاله : كل ج ب ولا شئ من ب أ فلا شئ من ج أ .
الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية . ينتج : جزئية
موجبة . مثاله : بعض ج ب وكل ب أ فبعض ج أ .

الضرب الرابع من جزئية موجبة صغرى ، وكلية سالبة كبرى .
ينتج : جزئية سالبة . مثاله : بعض ج ب ولا شئ من ب أ فبعض ج
ليس أ وتحقيق القول فى هذا الباب : انه لما ثبت اندراج كل آحاد الأصفر ،
أو اندراج بعض آحاده تحت الأوسط ، ثم ثبت أن كل ما ثبت له الأوسط ،
فانه محكوم عليه بإيجاب الأكبر له ، أو بسلب الأكبر عنه ، لزم لا محالة
حصول ذلك الإيجاب له ، أو ذلك السلب لكل آحاد الأصفر ، أو لبعض
آحاده . ومجموع ذلك : هو الضروب الأربعة المذكورة .

المسألة الرابعة : لئال أن يقول : اظهر هذه الأقيسة هو الضرب
الأول ، وهو المنتج الكلى ، الموجب . لكن الأشكال وارد عليه من وجوه :

السؤال الأول : حق أن زيدا حيوان . وحق أن الحيوان جنس مشترك فيه بين الأنواع . فهذا ينتج : أن زيدا جنس . وهو كاذب .

السؤال الثاني : حق أن كل انسان ناطق . وحق أن كل ناطق انسان . فهذا ينتج : أن كل انسان انسان . وهو باطل . لأن صدق الحمل يعتمد كون المحمول مغايرا للموضوع . ولا مغايرة ههنا ، فكان هذا الحمل باطلا .

السؤال الثالث : هذا التركيب دل على أن الأكبر ثابت للأوسط ، وإن الأوسط ثابت للأصغر . وهذا القدر لا يقتضى كون الأكبر ثابتا للأصغر . الا ترى أن البطء ثابت للحركة ، والحركة ثابتة للجسم ، مع أنه ينتج كون البطء ثابتا للجسم . وأيضا : نهى أن الثابت للثابت للشيء ، ثابت لذلك الشيء ، الا أن على هذا التقدير لا يكون مجرد الصغرى مع الكبرى قياسا تلبا . بل إذا قلنا : كل ج ب وكل ب أ فبهذا القدر يحصل أن ج موصوف بالموصوف بالآلف .

ثم لابد من ذكر مقدمة أخرى . وهى : أن الموصوف بالموصوف بالشيء ، يجب أن يكون موصوفا بذلك الشيء ، وحينئذ يحصل أن الجيم موصوف بالآلف لكن المنطقيين اتفقوا على أنه لا حاجة البتة الى هذه المقدمة الثالثة . ومثال هذا الذى ذكرناه : أن المتطيقين اتفقوا على أن إذا قلنا مساوى لـ ب ، و ب مساوى لـ ج . فإن هذا لا ينتج : أن أ مساوى لـ ج بل ينتج : أن أ مساوى لمساوى ج ثم يقلل : ومساوى المساوى مساوى . فحينئذ يحصل أن الآلف مساوى لـ ج . ولما كان الآلف فى هذه الصورة كذلك ، وجب أن يكون فيها وقع البحث فيه أيضا كذلك .

السؤال الرابع : إن العلم بثبوت الأكبر لكل واحد من الموصوفات بالأوسط ، مشروط بالعلم بثبوت الأكبر لهذا . وكذلك الثانى ، وكذلك الثالث ، وهلم جرا فى جميع الجزئيات التى يصدق عليها كونها موصوفة بذلك الأوسط . لأن العلم بالكل مشروط بالعلم بكل واحد من أحواد ذلك الكل .

وإذا ثبت هذا فنقول : هذا الأصفر هل هو من آحاد الأمور الداخلة تحت الأوسط أم لا ؟ فإن كان الأول فحينئذ يتوقف العلم بصديق قولنا : كل ما ثبت له الأوسط ، فانه حصل له الأكبر ، على العلم بثبوت الأكبر للأصفر . فلو استقلنا هذا المعلم ، من العلم بثبوت الأكبر لكل ما دخل تحت الأوسط ، لزم الدور . وهو باطل . وإن كان الحق هو الثاني — وهو ان الأصفر غير داخل تحت الأوسط — فحينئذ لا يلزم من الحكم بالأكبر على الأوسط ، ثبوت ذلك الحكم للأصفر .

المسألة الخامس : المنتج لهذه النتيجة اما العلم باحدى المقدمتين ، او العلم بمجموعهما . والأول باطل . لأن العلم البديهي حاصل بأن احدى المقدمتين لا ينتج شيئا . والثاني ايضا باطل . لأن الذهن لا يتوى على استحضار العلم بشيئين مختلفين دفعة واحدة . وإذا كان الموجب هو مجموع العلمين ، ثم لا وجود لهذا المجموع ، فحينئذ يمتنع حصول هذا الانتاج .

المسألة السادس : تصور الأصفر مع الأوسط . هل يوجب حكم الذهن باثبات ذلك الأوسط لذلك الأصفر ، وكذا القول في تصور الأوسط مع تصور الأكبر ، أو لا يوجب ؟ فإن أوجب فعند حصول هذه التصورات الثلاثة ، يجزم الذهن باثبات الأكبر للأوسط ، وبإثبات الأوسط للأصفر . وذلك يوجب حزم الذهن باثبات الأكبر للأصفر ، وحينئذ لا يكون لهذا الانسان اختيار في تحصيل العلم بهذه النتيجة ، بل يكون عليه بهذه النتيجة علما لزوميا اضطراريا ، ولا يمكن أن يقول قائل : اختياره ليس في اكتساب التصديقات ، بل في اكتساب التصورات التي عليها تنفرع هذه التصديقات . لأننا بينا ان التصورات ليست كسببية . فاما ان قلنا : ان تصورات الأصفر مع تصور الأوسط ، لا يوجب حكم الذهن باثبات الأوسط لذلك الأصفر ، وكذا القول في الكبرى ، فحينئذ نحتاج في (أ) اثبات تلك الصغرى الى قياس آخر . ويعود التقسيم الأول فيه . فاما ان يتسلسل . وهو محال .

(أ) الى : ص

أو ينتهى الى آخر ، يكون باستلزام اصغره لأوسطه ، واستلزام أوسطه لأكبره استلزاما ضروريا . وحينئذ تكون تلك النتيجة ضرورية .
ثم اذا جعلنا تلك النتيجة صغرى لقياس آخر ، وكانت كبراه أيضا كذلك ، كانت النتيجة الثانية من القياس الثانى أيضا ضرورية للزوم .
وحينئذ يعود الأمر الى ان تصير النتائج كلها ضرورية خارجة عن القدرة والاختيار .

السؤال السابع : قولنا : كل كذا كذا ، حكم على جميع جزئيات ذلك الموضوع بذلك المحمول . والحكم على الشيء بشيء آخر ، مسبوق بتصور المحكوم عليه . لكن جزئيات كل كلى أمور غير متناهية ، وقولنا : كل كذا (هو) اشارة الى جميع تلك الجزئيات ، وعلى هذا : الحكم الكلى لا يمكن الا بعد تصور أمور غير متناهية . لكن تصور أمور غير متناهية على التفصيل محال . والموقوف على المحال محال ، فوجب ان يكون الحكم الكلى محالا . وقد ثبت أنه لا بد فى كل قياس من مقدمة كلية ، فوجب القول بنساق كل قياس .

فان قالوا : يمكننا ان نحكم حكما كليا من غج ان نحتاج الى تقديم العلم بما لا نهاية له . لانا اذا علمنا : ان الجسم يستلزم المؤلفين ، أمكننا حينئذ أن نعلم أن كل جسم مؤلف . ونقول حينئذ : يرجع حاصل هذا التركيب الى أن ماهية الأصفر مستلزمة لماهية الأوسط ، وماهية الأوسط مستلزمة لماهية الأكبر . الا أن على هذا التقدير لا يبقى الحد الأوسط متكررا فى المقدمتين . وذلك اما أن لا ينتج أو أن ينتج ، لكن نوع آخر من القياس سوى ما نحن فيه الآن . فهذا تمام القول فى السؤالات .

الجواب :

عن السؤال الأول : انك اذا قلت : زيد حيوان . فهذا حق ، ثم اذا قلت : والحيوان جنس ، فاما أن تتركه على هذا الإهمال أو تجعله كليا وتقول : وكل حيوان جنس . أما الأول فلا ينتج . لأن المهمة فى قوة الجزئية ، والكبرى الجزئية لا تنتج فى هذا الشكل . والثانى باطل

لأن قول القائل : وكل حيوان جنس ، معناه : أن كل واحد مما يقال :
انه حيوان فهو جنس . وفساد ذلك معلوم بالضرورة .

وعن الثاني : انه لا ينتج : أن كل انسان انسان . وهذا وإن كان
من باب ابضاح الواضحات ، إلا انه حق .

وعن الثالث : ان الشك الذى ذكرتم انها يتوجه لو كان المراد من
الكبرى أن الأوسط موصوف بالأكبر ، وليس الأمر كذلك ، بل المراد :
أن كل ما ثبت له الأوسط ، فانه ثبت له الأكبر ، ولما ذكرنا : أن الأصغر
ثبت له الأوسط ، فحينئذ يظهر من مجموع هاتين المقتمتين : ثبوت الأكبر
للأصغر من غير حاجة الى ضم مقدمة أخرى إليها .

وعن الرابع : ان العقل لما حكم بأن المعنى الذى جعل الأوسط معه
أوسط ، مستلزم الأكبر . وحينئذ يمكننا أن نعلم أن كل ما ثبت له الأوسط ،
فانه ثبت له الأكبر ، ولا يتوقف حصول هذا العلم الكلى على تعرف احوال
الجزئيات أولا .

وعن الخامس : ان الذهن يقوى على استحضار العلم بالشيئين .
ولولا ذلك لما تدر على تركيب القضية ، لأن القضية معناها : حكم الذهن
بثبوت امر لآخر ، ولولا حصول تصور ذينك الأمرين معا ، والا كان ذلك
الحكم متعذرا .

وعن السادس : أن علمنا بكوننا قادرين على التأمل والتفكر ،
علم ضرورى ، لا يقدر فيه التشكيك .

وعن السابع : انه يرجع حاصل هذا القياس الى أن يتول : الأصغر
موصوف بالأوسط . ثم يقول : وكل ما كان موصوما بالأوسط ، فانه
موصوف بالأكبر . وعلى هذا التقدير يكون الأوسط مكررا .

المسألة الخامسة : أفضل الاشكال هو الشكل الأول . ويدل عليه
وجوه :

الأول : أن هذا الشكل يعطى المحصورات الأربعة ، والثانى
لا يعطى إلا السالبتين ، والثالث لا يعطى إلا الجزئيتين

الثاني : ان برهان اللم اشرف البراهين . ولا يعطى الا هذا الشكل لانتك تقول : الأصفر حصلت له العلة الموجبة للأكبر ، وهذا البرهان اللمى ان كان فى الإيجاب الكلى لم يحصل الا من الشكل الأول ، لأن (٩) الموجبة الكلية لا ينتجها الا هذا الشكل . وان كان فى السلب الكلى عقد تمكن ايضا فى الشكل الثانى ، لكن لا على النظم الطبيعى ، لأن الأصفر وان كان قد حمل عليه الأوسط — الذى هو العلة — الا ان فى الكبرى ما جعل المعلوم تابعا للعلّة فى الوجود ، بل حرف فجعل المعلوم مقبوعا والعلّة تابعة . وإما الشكل الثالث فلا تكون العلة قد اوجدت فيه الحد الأصفر ، بل الحد الأصفر اوجد العلة . فثبت : أن النظم الطبيعى فى هذا البرهان الأول الذى هو اشرف البراهين ، لم يحصل الا فى الشكل الأول .

الوجه الثالث فى بيان شرف هذا الشكل : أن العملية (١٠) اذا كانت موجبة كلية فلو أمكن اثباتها لا أمكن الا بالشكل الأول .

الوجه الرابع : ان المتقدمين كانوا يثبتون نتائج الشكل الثانى والثالث ، اما بمكس أو خلف أو افتراض . وكل ذلك لا يتم الا بالشكل الأول .

الوجه الخامس : انه لا يتم قياس الا اذا حصلت فيه كلية موجبة . والموجبة الكلية اذا لم تكن بديهية افتقر اثباتها الى الشكل الأول . مكان الثانى والثالث مفتقرين الى الأول من هذا الاعتبار ، والأول غنى عنهما .

الوجه السادس : ان المعرفة القائمة لا تحصل الا فى الكلى الموجب . اما الجزئى فالعلم به غير تام . لأن قولك : بعض ج ب مجهول منه انه أى بعض هو ؟ فاذا عينته عرفته (١١) . فان كان مثلا ذلك البعض هو د عاد الى الكلية ، فصار كل د ب . وإما السالب فانه يعرف من الشئ ، ما ليس هو . وهذا أمر خارجى وتعريفها به غير تام ، الا ان يشار فى

(٩) ولأن : ص . (١٠) قد تنطق العملية فى الاصل .

(١١) عرفته وكان مثلا : ص

ضمن ذلك السلب الى معنى ثبوتى ، وحينئذ تصير تلك للسالبة فى
قسوة الموجبة . فثبت : أن المعرفة المتامة لا تحصل الا فى الكلى
الموجب . وذلك لا ينتج الا الشكل الاول .
فثبت بهذه الدلائل : أن الشكل الاول ، أفضل الاشكال .

قال الشيخ : « أما الشكل الثانى فشرط انتاجه أن تكون
الكبرى كلية ، وتختلف مقتضاه بالسلب والإيجاب (١٢) »

التفسير : وهنا مثلثان :

المسألة الأولى : أما بيان أنه يجب أن تكون كبرى هذا الشكل كلية ،
فميسور فى الكتب . وأما بيان أنه يجب اختلاف مقدمتين بالسلب
والإيجاب . ففيه أسرار لطيفة . ونقول : الاشتراك فى الإيجابات رضى
السلوب أمر مشترك فيه بين الأمور المتوافقة وبين الأمور المتباينة .
ولا يمكن الاستدلال بذلك الاشتراك لا على التباين ولا على التوافق .
فثبت : أنه لا بد من الاختلاف فى الكيف . ثم نقول : والاختلاف فى
المرضيات المفارقة مشترك فيه بين المتباينات والمتوافقات ، فلا يمكن
الاستدلال به أيضا ، لا على التباين ولا على التوافق . فثبت : أنه لا بد
من الاختلاف فى الكيف . ويبقى الاختلاف فى اللوازم . والأعلى التباين
لأنه إذا كان الأوسط واجب الثبوت لأحد الجانبين ، وممتنع الثبوت
للجانب الآخر ، وجب حصول التباين من الجانبين . وإذا عرفت أن
التباين فى المرضيات المفارقة لا يدل على شىء أصلا ، ثبت أنه لا قياس
فى هذا الباب من الممكنتين الخاصتين ، ولا من الوجوديتين اللازورتين ،
ولا من الوجوديتين اللادائمتين .

وأيضا : فلا قياس عن المطلقين العامتين ، ولا عن الممكنين العامتين ،
لاحتمال أن يكون ذلك الاختلاف اختلافا فى المرضيات ، لا فى اللوازم .
وأيضا : أن كانت إحدى المقدمتين ضرورية ، والأخرى خالية عن

(١٢) « الشكل الثانى شريطته : أن تكون الكبرى كلية . ويختلفان
بالإيجاب والسلب » : ع

الضرورة ، كانت النتيجة سالبة ضرورية . سواء كانتا موجبتين أو سالبتين أو احدهما موجبة والأخرى سالبة . وذلك لأن ثبوت الضروري للضروري أمر ضروري وسلبها - وذلك عن غير الضروري - أيضا أمر ضروري . فهنا الاختلاف في الكيف حاصل في نفس الأمر ، فلا جرم كانت النتيجة هنا سالبة ضرورية .

المسألة الثانية : لما شرطنا كلية الكبرى ، سقطت من التركيبات الستة عشر ، ثمانية . ولما شرطنا اختلاف المقدمتين في الكيف ، سقطت من الثمانية الباقية أربعة . فبقيت المتراثة المتتجة أربعة :

أولها : أن تكون الصغرى موجبة كلية ، والكبرى سالبة كلية .

وثانيها : بالعكس من ذلك . والنتيجة فيها سالبة كلية . والدليل عليه : أن الأوسط واجب الثبوت لأحد الطرفين ، وممتنع الثبوت مع الطرف الآخر ، وذلك يوجب حصول المباينة بين الطرفين

وثالثها : موجبة جزئية صغرى ، وسالبة كلية كبرى .

ورابعها : سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى . والنتيجة فيها سالبة جزئية . والدليل عليه : أن الأوسط له حال مع بعض أحد الطرفين وله نقيض ذلك الحال مع تمام أحاد الطرف الآخر . فبين بعض أحد الطرفين وتمام الدلوف الثاني منافاة ، فلا جرم (كان) صدق النتيجة سالبة جزئية .

وأما المتقدمون فانهم يبينون هذه الضروب بالعكس أو بالخلف أو بالافتراض . وتلك الطرق مشهورة في الكتب ، فلا حاجة بنا الى ذكرها .

واقول : ان كان لا يمكن بيان نتائج الشكل الثاني والثالث الا بالاستعانة بالشكل الأول . اما بطريق العكس أو بطريق الخلف ، صار هذا الشكلان عبثا محضا . لأن الشكل الأول لما كان كان واقفا باعطاء هذه النتائج ، كان التمسك بالشكل الثاني والثالث ، ثم ردهما الى الأول تطويلا المطلق من غير ضرورة أصلا . ومعلوم انه عبث محض . أما على الوجه

الذى ذكرناه كان مفيدا ، لانا لما استخرجنا النتيجة من هذين الشكلين من حيث هما هما ، من غير استعانة فى ذلك بالشكل الأول ، كان التمسك بكل واحد منهما مفيدا . فثبت : أن الطريق الذى ذكرناه أولى مما نكروه .

وأما الشكل الثالث فشرط كونه منتجا : كون صفراء موجبة ويكون احدى المقدمتين كلية . و (أما) ضروبه المنتجة فستة . لانا لما شرطنا ايجاب الصفرى ، فقد سقطت من التركيبات الستة عشر ثمانية . ولما شرطنا كون احدى المقدمتين كلية ، فقد سقط من الثمانية النافية اثنان ، فبقيت ^{١٢} الضروب المنتجة ستة . واعلم : أن حقيقة هذا الشكل ترجع الى حرف واحد ، وهو أن الموضوع الواحد ، اجتمع فيه محمولان فحصل بينهما التقاء هناك ، وأما خارج ذلك الموضوع فالاتقاء وعدمه محمولان فلا جرم كان الحكم الجزئى لازما .

وإذا عرفت هذا فنقول : لكن الصفرى موجبة كلية ، فالكبرى ان كانت موجبة كلية أو جزئية ، فالنتيجة موجبة جزئية ، وان كانت سالبة كلية أو جزئية ، فالنتيجة سالبة جزئية . وأما اذا كانت الصفرى موجبة جزئية ، فالكبرى ان كانت موجبة كلية ، فالنتيجة موجبة جزئية ، وان كانت سالبة كلية ، جزئية . والبرهان فى الكل : ما ذكرناه .

فهذا تمام الكلام فى بيان هذه الأشكال الثلاثة :

واعلم : أن « الشيخ » لم يذكر فى هذا الباب شيئا من مسائل المختلطات ، ونحن قد ذكرناها فى سائر الكتب ، ونبها فى أثناء الكلام فى تقرير هذه الأشكال الثلاثة على دقائق كثيرة فيها ، الا أنا (١٣) نذكر ههنا أصليين كبيرين فى علم المختلطات ، ونحيل بالتفصيل على منطق « الهدى » وعلى « الملخص »

فالأصل الأول : أن نقول : قد عرفنا أن الجهات اما الضرورة أو الامكان أو الدوام أو اللادوام أو ما يختلط من هذه الأقسام .

(١٣) أنا لم نذكر : ص

أما الضرورة . فقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات ، مع كون الذات أزلية ، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع شرط أن لا تكون الذات أزلية ، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع السكوت عن كون تلك الذات أزلية أم لا .

وأیضا : فقد يراد بالضرورة ما يكون واجب الثبوت للذات ، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف القائم بالذات ، بشرط أن لا يكون واجب الثبوت للذات ، وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف مع السكوت عن كونه واجب الثبوت بحسب الذات أم لا .

وأیضا : قد يراد بالضرورة حصول الضرورة بحسب وقت معين .
مجموع هذه الجهات التي اعتبرناها في الضرورة : ثمانية .

وأما الامكان . فالمراد إما الامكان العام أو الخاص أو الأخص أو الاستقبالي وأقسام الخاص خمسة . لأن الممكن الخاص إما أن يكون دائم الثبوت ، أو دائم العدم ، أو راجح الوجود ، أو راجح العدم ، أو متساوي الطرفين .

ومجموع هذه الاعتبارات ثمانية . فيصير مجموع الجهات المعتبرة بحسب الضرورة وبحسب الامكان : ستة عشر .

أما بحسب الدوام ، والالتزام . فنقول : الدائم إما أن يكون بحسب الذات أو بحسب الوصف . أما الدائم بحسب الذات فإما أن (يكون) دائما مع بيان كونه ضروريا ، أو مع بيان كونه غير ضروري ، أو (مع) بيان كونه دائما مع السكوت عن كونه ضروريا أو غير ضروري .

وأیضا : الدائم حسب الوصف إما أن يبين كونه دائما بحسب الذات ، أو يبين كونه غير دائم بحسب الذات ، أو يبين كونه دائما بحسب الوصف مع السكوت عن بيان كونه دائما بحسب الذات أم لا . فهذه ستة .

وأیضا : اللدائم هو الحكم الذى یثبت بشرط اللادوام . وهذا إما أن یمین كونه ضروريا فى ذلك الوقت ، أو كونه غیر ضرورى ، أو یمین الدوام مع السكوت عن كونه ضروريا ، أو غیر ضرورى ، أو لا یمین شیء من ذلك . فهذه الثلاثة مع تلك الستة : تسعة .

وأیضا : المحمول الذى لا يدوم بدوام الذات للموضوع . إما أن يدوم بدوام وصف من الأوصاف القائمة بتلك الذات ، أو لا يكون كذلك ، أو يكون قد یمین كونه لا دائما بدوام الذات مع السكوت عن ذلك التفصیل . فهذه ثلاثة أخرى مع التسعة المذكورة اثنا عشر . وهذه الاثنا عشر مع تلك الستة عشر المذكورة : ثمانية وعشرون والاعتبار التاسع والعشرون كونه وجوديا لا ضروريا ، والاعتبار الثلاثون كونه مطلقا عاما .
فهذه اعتبارات فى الجهات .

وإذا عرفت هذا فنقول : إذا قلنا : كل ج فهذا الموضوع يمكن أخذه على كل واحد من هذه الاعتبارات الثلاثين ، ثم إذا أخذت الموضوع على اعتبار واحد من هذه الاعتبارات احتل أيضا حمل المحمول عليه بكل واحد من هذه الاعتبارات الثلاثين ، وحينئذ یصیر عدد القضايا بحسب هذا الاعتبار تسعمائة ، ثم إذا جعلنا واحدة من هذه القضايا المعودة صفرى ، احتل ضم كل واحد من التسعمائة إليها على سبيل الكبرى ، وحينئذ یصیر عدد أنواع الأقيسة البسيطة والمركبة : ما یحصل من ضرب تسعمائة فى تسعمائة .

واعلم : أنه يمكن أن نزيد فى اعتبار الجهات بحسب وجوه أخرى كثيرة ، كما ذكرنا فى كتاب « الهدى » وحينئذ یزداد عدد أنواع الأقيسة على المبلغ الذى ذكرناه زيادة عظيمة . فنثبت : أن هذا البحث یجرى مجرى البحث عما لا نهاية له . وليس تخصیص بعض هذه الأنواع بالذكر وإهمال البقية أولى من العكس ، فلا جرم كان الأولى تركه والاكتفاء بهذه الأشكال البسيطة .

الأصل الثانى : أن القیاس لا یتم الا بمقدمة كلية والقضية ما لم تكن ضرورية لا يمكن أن یحكم فيها على سبيل الكلية ، فان الشیء إذا لم يكن ضروريا ، لم یلزم من نرض عدمه محال . وإذا كان الأمر كذلك ،

فدينئذ يتعذر على العقل أن يحكم به على سبيل الكلية فثبت : أن الأتيسة
النافعة هي الأتيسة المركبة من القضايا الضرورية فقط .

فان قالوا : انا قد ركبنا الأتيسة النافعة من المقدمات المحكمة .
قلنا : ثبوت الامكان للمكن امر ضرورى . وكان ذلك فى الحقيقة من
الاتيسة المركبة من المقدمات الضرورية .

قال الشيخ : « وقد يقتزن من المقدمة الشرطية المتصلة
قرائن على نمط هذه الأشكال ، فاجعل بدل الموضوع مقبما ، وبدل
المحول تاليا ، فان كان المشترك تاليا فى الصفوى ، مقبما فى الكبرى ،
فهو الشكل الأول وان كان تاليا فى كليهما فهو الشكل الثانى ، وان كان
مقبما فيهما معا فهو الشكل الثالث . والشرطية التى نتللف من اجتماع
طرفى المطلوب هي النتيجة » (١٤)

التفسير الشرائط المعتمدة فى الانتاج ههنا هي الشرائط المذكورة
فى الحملات ، ثم انه بعد هذا شرع (١٥) فى بيان المحصورات الأربع فى

(١٤) نص العبارة من عيون الحكمة : « واعلم : انه قد يقتزن
من الشرطيات المتصلة قرائن على نمط هذه الأشكال . فاجعل بدل
الموضوع مقبما ، وبدل المحول تاليا . فان كان المقدم فى أحدهما تاليا
فى الآخر ، فهو الشكل الأول . وان كان تاليا فى كليهما فهو الشكل
الثانى . وان كان مقبما فى كليهما فهو الشكل الثالث . والشرطية التى
تتألف من المقدم والتالى الطرفين هي النتيجة » (ص ٨ عيون الحكمة)
(١٥) « والكلية الموجبة فى المتصلات كتولنا : كلما كان ا ب
فيكون د د . والكلية السالبة فيها كتولنا : ليس البتة اذا كان ا ب فيكون
د د ، والجزئية الموجبة فيها كتولك : قد يكون اذا كان ا ب د د ،
والجزئية السالبة كتولك : قد لا يكون اذا كان ا ب د د ، أو ليس
كلما كان ا ب د د . مثال الضرب الأول من الشكل الأول : كلما كان
ا ب د د ، وكلما كان د د د ه ز — ينتج : كلما كان ا ب د ه ز —
ومثال الضرب الأول من الشكل الثانى : كلما كان ا ب د د ، وليس
البتة اذا كان د ه ز د د — ينتج : ليس البتة اذا كان ا ب د ه ز —

الشرطيات ، فقال : الكلية الموجبة . كتقولك : كل ما كان أ ب و ف ج د والكلية السالبة كتقولك : ليس البتة اذا كان أ ب ف ج د والموجبة الجزئية . كتقولك : قد يكون اذا كان أ ب ف ج د والجزئية السالبة . كتقولك : ليس كلها كان أ ب ف ج د ثم لما ذكر هذا عاد الى بيان الأشكال الثلاثة . فذكر من كل واحد من الأشكال الثلاثة ضربه الأول ، ثم بين كيفية جريان طريقة الافتراض فيها . وكل ذلك ظاهر غنى عن التفسير والبيان .

وهنا بحث عتلى . ولنعين الضرب الأول من الشكل الأول من هذه المقدمات . وهو قولنا : كلها كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود . وكلها كان النهار موجودا ، فالأعشى يبصر . ينتج كلها كانت الشمس طالعة ، فالأعشى يبصر . فنقول : حاصل هذا القياس : أن طلوع الشمس يستلزم وجود النهار ، ووجود النهار يستلزم صيرورة الأعشى مبصرا . ينتج : أن طلوع الشمس يستلزم صيرورة الأعشى مبصرا ، فاذا ذكرنا هذا القياس على هذا الوجه ، صار القياس حمله . فعملنا : أنه لا تفاوت بين هذا القياس الشرطى وبين القياس الحمله ، الا فى تغير الألفاظ والعبارات . ومثل هذا البحث لا يليق بالكتب المطوية .

فان قالوا : انا اذا ذكرنا هذا القياس على هذا الوجه الذى نكرتم ، لم يكن الأوسط متكررا . لأننا اذا قلنا : طلوع الشمس يستلزم وجود النهار ، فهنا المحمول وهو قولنا : يستلزم وجود النهار . ثم اذا

وبين كذلك بالعكس . ومثال الضرب الأول من الشكل الثالث : كلها كان د د ف ا ب ، وكلها كان د د ف ه ز — ينتج : قد يكون اذا كان ا ب ف ه ز — وبين بالعكس . — ثم عليك سائر التراكيب وامتحانها والافتراض فيها كتقولك : ليس كلها كان د د ف ه ز ، ولكنها كان ا ب ف ه ز — نقول ينتج : ليس كلها كان د د ف ا ب — برهان ذلك : اما نفس الوضع الذى يكون فيه د د ولا يكون فيه ه ز وذلك عندما يكون ح ط فيكون : ليس لبتة اذا كان ح ط ف ه ز وكلها كان ا ب ف ه ز ، فليس البتة اذا كان ح ط ف ا ب . ثم نقول : قد يكون كان د د ف ح ط ، وليس البتة اذا كان ح ط ف ا ب — ينتج : ليس كلها كان ح .

ذ ا ب » (نص عيون الحكمة)

قلنا : وجود النهار يستلزم كذا كذا . فالموضوع فى هذه القضية : بعض ما كان محمولا فى القضية الأولى . فلم يكن الأوسط متكررا ، بخلاف ما اذا ركبنا هذا القياس من المقدمتين الشرطيتين . فاننا اذا قلنا : كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود . فالتالى فى هذه القضية هو قولنا : النهار موجود . ثم اذا قلنا : كلما كان النهار موجودا ، كان كذا وكذا . فقد جعلنا تمام ما كان تاليا فى الصفرى ، مقدما فى اكبرى . فكان الأوسط ههنا متكررا بتمامه مكررا . فظهر الفرق العقلى بين هذين النوعين من التاليف والتركيب .

فبقول : لنا فى الجواب عن هذا السؤال مقامان :

المقام الأول : انا اذا قلنا فى الصفرى : كلما كانت الشمس طالعة ، فالنهار موجود . فالتالى هنا هو قولك : فالنهار موجود . بدليل : انك لو حذفته هذه الفاء ، وقلت : كلما كانت الشمس طالعة ، النهار موجود ، لم يكن الكلام مؤتلفا ولا مفيدا فائدة منتظمة . فثبت : ان هذه الفاء جزء من التالى .

هذا بحسب اللفظ . وأما بحسب المعقول المحض ، فهو ان هذه القضايا الشرطية انما يتألف القياس منها اذا كانت لازمية . وحينئذ يصير المعنى : كلما كانت الشمس طالعة ، فانه يلزم ويتبعه كون النهار موجودا فهذا اللزوم جزء من التالى . فاذا قلت بعده : وكلما كان النهار موجودا ، فكذا وكذا . فتمام التالى فى الصفرى ما صار مقدما فى الكبرى . فثبت : ان ههنا الأوسط غير متكرر البتة .

المقام الثانى : هب ان قولنا : طلوع الشمس يستلزم وجود النهار ، ووجود النهار يستلزم صيرورة الأعشى مبصرا ، الا انا بينا : ان عدم تكرر الأوسط لا يمنع من الانتاج ، بل بديهية العقل حاكمة بأن التركيب الذى ذكرناه ينتج : ان طلوع الشمس ، يستلزم كون الأعشى مبصرا . واذا كان المقصود من هذا القياس ، ليس الا هذا المعنى . وهذا المعنى حاصل فى التركيب الحلقى ، كان العدول عنه الى العبارة الأخرى ، بحثا لفظيا عاريا عن الفائدة . فثبت بها ذكرنا : ان هذه القياسات

الشرطية غير القياسات الحلقية ، وأنه لا فائدة في امرادها بالذكر .

قال الشيخ « القياس الاستثنائي » الى آخر هذا الفصل (١٦)

التفسير : القياس الاستثنائي اما ان يكون من المتصلات او

(١٦) نص الفصل هو :

« القياسات الاستثنائية اما ان تكون من المتصلات ، واما ان تكون من المفصلات . فالذى من المتصلة فاما ان يكون الاستثناء بعين المقدم فينتج عين التالى : كتوك : ان كان هذا انسانا فهو حيوان ، لكنه انسان فهو حيوان ، ولا ينتج استثناء نقيض المقدم كتوك : لكنه ليس بانسان فلا يلزم منه انه حيوان او ليس بحيوان . فان كان الاستثناء من التالى فان استثنيت نقيض التالى انتج نقيض المقدم ، كتوك : ولكن ليس بحيوان ، فينتج : فليس بانسان . واما اذا استثنيت عين التالى لم يلزم ان ينتج شيئا كتوك : لكنه حيوان ، فليس يلزم انه انسان او ليس بانسان .

واما من الشرطيات المنفصلة فاذا استثنيت عين واحد منها انتج نقيض البواقى بحالها منفصلة ان كانت كثيرة ، او نقيض الباقية بحالها . مثال الاول : هذا العدد اما زائد ، واما ناقص ، واما مساو . فان استثنيت انه ناقص انتج : فليس بزائد ولا مساو ، او ليس اما زائدا واما مساويا . مثال الثانى : هذا العدد اما ان يكون زوجا ، واما فردا ، لكنه فرد ، فليس بزوج . واما اذا استثنيت نقيض واحد منها انتج عين البواقى بحالها او عين الواحد الباقى بحاله . مثاله : لكنه ليس بزائد ، فهو اما ناقص واما مساو . وايضا : لكنه ليس بفرد فهو زوج .

واما ان كانت المفصلات غير حقيقية — وهى التى تكون من مرجبات وسوالب ، او سوالب كلها ، فلا ينتج الا استثناء النقيض — مثاله : اما ان يكون عبد الله فى البحر ، واما ان لا يغرق ، لكنه يغرق ، فهو فى البحر ، لكنه ليس فى البحر ، فهو لا يغرق . واذا قلت : لكنه فى البحر او لا يغرق — ليس يلزم منه شيء . وكذلك : اما ان لا يكون زيد حيوانا ، واما ان لا يكون زيد نباتا ، لكنه حيوان فليس بنات ، لكنه نبات ، فليس بحيوان . ولا يلزم من قولك انه ليس بحيوان او ليس بنات شيء — والمنفصلة الحقيقية هى التى يعطلها لفظة : « لا يخلو » (ص ٩ عيون الحكمة)

من المنفصلات . فان (١٧) كان من المتصلات ، فاستثناء عين المقدم ، ينتج عين التالي ، واستثناء نقيض التالي ، ينتج نقيض المقدم ، تحقيقا للزوم . فانه متى حصل للزوم ، لزم من وجود الملزوم وجود اللازم ، ومن عدم اللازم عدم الملزوم . ولما استثناء نقيض المقدم أو استثناء عين التالي ، فانه لا ينتج البتة لاحتمال كون اللازم أعم من الملزوم . وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم الأخص عدم الأعم ، ولا من وجود الأعم وجود الأخص .

وأن (١٨) كان القياس الاستثنائي مركبا من المنفصلات ، بالمنفصلة اما أن تكون مانعة من الجمع والخلو معا — وهو المنفصلة الحقيقية — أو مانعة من الجمع فحسب ، أو مانعة من الخلو فحسب . وقبل الخوض في شرح نتيجة كل واحد من هذه الأقسام ، لابد من تحقيق القول فيها . فنقول : القضية الشرطية المنفصلة لابد وأن تكون مركبة من قضيتين .

اما أن تكون مركبة من التفضية ومن نقيضها ، أو من القضية ومن اللازم المساوي لنقيضها . والحكم في هذين القسمين : أنه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق والكذب معا .

واما أن تكون مركبة من القضية وما هو أخص من نقيضها ، كتلك هذا الشيء اما أن يكون حجرا واما (أن يكون) شجرا . والحكم في هذا القسم : أنه يمتنع اجتماعها على الصدق ، لكنه لا يمتنع اجتماعها على الكذب . واما أن تكون مركبة من القضية وما هو أعم من نقيضها . والحكم فيها : أنه يمتنع اجتماعها على الكذب ، والا لزم ارتفاع النقيضين ولا يمتنع اجتماعها على الصدق ، لأن كل ما كان أعم من نقيض الشيء ، كان ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء ، لا محالة .

ثم هذا القسم قد يكون مركبا من موجبة وسالبة . كقولنا : زيد اما أن يكون في البحر ، واما أن لا يفرق . فان التقدير : اما أن يكون

فى البحر ، واما أن لا يكون . واذا لم يكن فى البحر ، وجب أن لا يفرق ، لأننا لا نمنى بالبحر كل ماء مفرق ، لكن قولنا : ليس فى البحر بهذا التقسيم ، أحسن من قولنا : ليس يفرق . فإذا قلنا : زيد أما أن يكون فى البحر ، واما أن لا يفرق . فقد وضعنا فى مقابلة قولنا : زيد فى البحر ، ما هو أعم من نقيضه .

وأليضا : قد تكون هذه المنفصلة مركبة من سالتين . كقولك : هذا الشيء إما أن لا يكون حيوانا ، وإما أن لا يكون نباتا . والتقدير : إما أن لا يكون حيوانا ، وإما أن يكون حيوانا . فإذا كان حيوانا ، لزم أن لا يكون نباتا . فإذا قلنا : هذا الشيء إما أن لا يكون حيوانا ، وإما أن لا يكون نباتا ، كان حكمه ما ذكرنا .

واذا عرفت هذه المقدمة ، فنقول : إما أن كانت المنفصلة مائعة من الجمع والخلو معا . فهذه المنفصلة إما أن تكون ذات جزئين أو أكثر . فإن كان الأول كان استثناء وجود أيهما كان ، منتجا لنقيض الآخر ، واستثناء نقيض أيهما كان ، منتجا لعين الآخر . مثاله : هذا العدد إما زوج وإما فرد ، لكنه زوج فليس بفرد ، لكنه فرد فليس بزوج ، لكنه ليس بزوج ، فهو فرد ، لكنه ليس بفرد ، فهو زوج .

وإما الثانى — وهو أن تكون المنفصلة الحقيقية ذات أجزاء أكثر من اثنين — فهو مثل قولنا : هذا العدد إما زائد أو ناقص أو مساوى ، فاستثناء وجود أيهما كان ينتج نقيض البواقى . كقولك : لكنه زائد فليس بمساوى ولا ناقص . أما لو استثنيت نقيض واحد فيها ، أنتج : منفصلة مركبة من أجزاء البواقى ، كقولك : لكنه ليس بزائد ، ينتج : فهو إما مساوى أو ناقص .

وإما المنفصلة التى تمنع الجمع ولا تمنع الخلو . مثاله : قولنا : هذا الشيء إما شجر وإما حجر ، فهنا استثناء عين أيهما كان ، ينتج نقيض التالى . لأننا لما حكمنا بأن اجتماع هذه الأمور فى الشيء الواحد محال ، لزم من وجود أيهما كان عدم الثانى . وإما استثناء نقيض أيهما كان (فانه) لا ينتج شيئا ، لأننا بينا انه يجوز ارتفاعها بأسرها ،

فلا جرم لا يمكن الاستدلال بعدم واحد منهما على وجود الآخر ولا على عده .

وأما المنفصلة التي تليح النظر ولا تمنع الجمع ، فهنا يلزم من استثناء نقبض أيها كان وجود الآخر ، لأننا لا حكمنا بأن ارتفاع الطرفين محال ، لزم من ارتفاع أحدهما الجزم بمحصل الآخر ، لأن عند ارتفاع لعد الطرفين لو ارتفع الطرف الثاني ، فحينئذ يكون الطرفان قد اجتمعا على الارتفاع . وفلك محال .

أما (أن) استثناء وجود أيها كان ، لا ينتج شيئا . لأننا لما حكمنا بأن اجتماعهما جائز ، لم يزم من وجود أحدهما لا وجود الآخر ولا عده . فلا جرم لا يمكن أن يستدل بوجود واحد منهما ، لا على الآخر ولا على وجوده .



قال الشيخ : « قياس الخلف هو أن نأخذ نقبض المطلوب ، ونضيف إليه مقدمة صادقة على صورة قياس منتج . فينتج شيئا ظاهرا الإحالة ، فنعلم أن سبب تلك الإحالة ليس تأليف القياس ، ولا المقدمة للصاقعة ، بل سببها إحالة نقبض المطلوب . فلأن هو محال . فنقيضها **حق** »

التمسيم : وهنا كلام واضح معلوم . وتحقيقه : أن قياس الخلف : هو الاستدلال بامتناع لازم أحد النقيضين على امتناع ذلك النقيض . ثم بامتناع ذلك النقيض على صحة نقبض الآخر ، وعلى صحة أحد الأمور الداخلة في ذلك للنقيض . وأما صورة هذا القياس : فهي أن نأخذ نقبض المطلوب ، ونضيف إليه مقدمة صادقة وتركبها على صورة قياس منتج ، فنتنتج نتيجة ظاهرة الامتناع ، فنعلم أن سبب ذلك الامتناع ، ليس تأليف القياس ولا المقدمة للصاقعة ، لأن الحق لا يستلزم الباطل . فعملنا : أن سبب لزوم ذلك المحال : هو نقبض المطلوب ، وذلك النقيض باطل ، فنقيض هذا النقيض — وهو المطلوب — حق .
وانما سمي هذا القياس بقياس الخلف لوجهين :

الأول : ان الخلف هو الرديء من القول . فلما لزم من هذا التركيب نتيجة باطلة ، لا جرم سى خلما .

الثانى : انك فى هذا الطريق لا تثبت مطلوبك بقياس متوجه اليه ، بل بقياس متوجه الى انتاج النتيجة الباطلة . لم تستدل ببطلان تلك النتيجة على حقيقة المطلوب ، فكان الانسان ذهب الى مطلوبه ، من خلفه لا من قدامه ■

قال الشيخ : « وان شئت اخذت نقبض الحال واضفته الى الحقة (١٩) فينتج المطلوب على الاستقامة »

التفسير : هذا العمل سى رد الخلف الى المستقيم . ومثاله : انا ندعى ان قولنا : كل انسان حيوان حق . فنقول : ان كذب هذا صدق نقبضه وهو قولنا : ليس كل انسان بحيوان ، ونضم اليه مقدمة صادقة ، وهى قولنا : وكل ناطق حيوان ، ينتج من رابع الثانى : فليس كل انسان ناطق . وهذا محال . وهذا المحال انما يلزم من فرضنا انه ليس كل انسان حيوانا فكان (٢٠) هذا باطلا ، فنقبضه حق . وهو قولنا : كل انسان حيوان .

واعلم : ان النتيجة الباطلة وهى قولنا : ليس كل انسان ناطقا ، ان اخذنا نقبض هذه النتيجة الباطلة وهو قولنا : كل انسان ناطق وضمينا اليه المقدمة الحقة وهى قولنا : وكل ناطق حيوان ، انتج : ان كل انسان حيوان . على الاستقامة . وهو المطلوب الاول .

قال الشيخ : « الاستقراء هو ان ينتج حكما (٢١) على كلى لوجوده فى جزئياته كلها او بعضها كما تحكم ان كل حيوان يحرك (٢٢) فكه

(١٩) الحقة : ع (٢٠) فكل : ص
(٢١) حكما : ع (٢٢) يحرك عند المضغ فكه الأسفل : ع

الأسفل عند المضغ . وهذا لا يوثق به . فربما كان (٢٣) يوجد حيوان
مخالفا لما رأيت ، كالتمساح »

التفسير : اعلم : أن الاستقراء ضد القياس . وذلك لأن الاستقراء
هو أن نحكم على الكلى بحصول ذلك الحكم فى جزئياته . والقياس هو
أن نحكم على الجزئى لحصول ذلك الحكم فى الكلى . وإذا عرفت هذا
فبقول : الاستقراء على قسمين :

أحدهما : أن يحكم على الكلى لوجود ذلك الحكم فى جميع جزئياته .

والثانى : أن يحكم على الكلى بحصول ذلك فى بعض جزئياته .

والى هذين القسمين أشار الشيخ بقوله : « هو الحكم على كلى
لوجوده فى جزئياته كلها أو بعضها »

لها القسم الأول : فذاك مثل ما اذا وقع الشك فى أن الناطق هل
هو مائت أم لا ؟ فتصنفحت جزئيات الحيوان لا من جهة الناطق وغير
الناطق ، بل من جهة قسمة أخرى كالماشى وغير الماشى ، ووجدت
المائت ثابتا لجميع أجزاء الاستقراء . فحينئذ تحكم على الحيوان بسبب
هذا الاستقراء بأنه مائت ، ثم تنتقل ذلك الى الناطق . فقبل كل ناطق
حيوان . وكل حيوان اما ماشى أو غير ماشى ، وغير ماشى مائت .
ينتج : فكل ناطق مائت . وهو انما يفتأ اذا كان الكلى قابلا لوجهين
من القسمة الحاضرة .

ولها القسم الثانى : وهو الحكم على الكلى لوجوده فى بعض

جزئياته . فهذا لا يفيد الا الظن ، لاحتمال أن يكون حال غير المذكور —
وان كان نادرا — بخلاف حال المذكور .

قال الشيخ : « ولما التمثيل فهو الحكم على الغائب بما هو

موجود فى الشاهد (٢٤) »

(٢٣) كان الحيوان مخالفا : ع

(٢٤) التمثيل هو الحكم على غائب بما هو موجود فى مثال

الشاهد : ع

التفسير : كان أولى ان يقال : التمثيل هو الحكم على صورة
بمثل الحكم الثابت في صورة أخرى . ثم هذا يقع على وجوه أربعة :
فتارة يكون الحاقا للغائب بالشاهد . كما يقال : انه تعالى عالم بالعلم
كما أن الواحد منا عالم بالعلم . والله تعالى موجود ، فيجب أن يكون
مختصا بحيز وجهة ، كما أن الواحد منا كذلك . وتارة يكون الحاقا للشاهد
بالغائب . كما يقال : لو قدر الواحد منا على ايجاد بعض الأشياء
لفدر على ايجاد كل الأشياء ، كما في حق الله تعالى ، وتارة يكون
الحاقا لغائب بفائب آخر ، كما يقال للمعتزلة : أجمعنا على انه تعالى
مريد بالارادة ، فوجب أن يكون عالما بالعلم . وتارة يكون الحاقا لشاهد
بشاهد آخر ، كما يقال للمعتزلة : أجمعنا على ان الواحد منا انما يكون
متحركا لأجل قيام الحركة به ، فوجب أن يكون انما كان مدركا لأجل
قيام الادراك به .

نثبت : ان التمثيل حاصل في هذه الصور الأربع . وكلام « الشيخ »
مشعر بأنه مخصوص برد الغائب الى الشاهد . ويمكن أيضا تصحيح
كلامه . وهو أن يقال : مراده من الغائب : المشكوك المختلف فيه . ومن
الشاهد : المعلوم المتفق عليه . وحينئذ يكون لفظه متناولا للانقسام
الأربعة التي ذكرناها .

قال الشيخ : « وأوثقه (٢٥) ما يكون المشترك فيه علة
للحكم في الشاهد »

التفسير : ثم انه بين ضميم من وجهين :

الأول : ان ذلك المشترك لعلته تكون علة لثبوت الحكم في الشاهد ،
من حيث انه شاهد ، وعلى هذا التقدير ينتج ان يكون علة لثبوت الحكم
في الغائب .

(٢٥) وأوثقه ما يكون المتماثل به ، او المشترك فيه علة للحكم في
الشاهد : ع .

الثاني : لعل ذلك المشترك ينقسم الى قسمين ، ويكون علة ذلك الحكم أحد قسمي ذلك المشترك ، وحينئذ لا يلزم أن يكون ذلك المشترك علة لذلك الحكم مطلقا .

قيال الشيخ : « فان لم يكن هذان المانعان ، وصحح ان الحكم (معال بينهم) القدر المشترك (٢٦)) انقلب التمثيل برهاننا »

التفسير : صدق « الشيخ » فيها قال . وذلك لانا اذا قلنا : عالمة الواحد منا معللة بالعلم ، فوجب أن تكون عالمة الله تعالى ايضا كذلك . يقال : عالمة الواحد منا معللة بالعلم المحدث ، والعلم المحدث يمتنع ثبوته في حق الله تعالى . أو يقال : العالمة قسمان : عالمة جائزة ، وعالمة واجبة . والعالمة الجائزة هي المعللة بالعلم ، اما عالمة الله تعالى فهي واجبة ، فلا يلزم تعليلها بالعلم .

واذا عرفت هذا فنقول : ان توجه هذان السؤالان ، فقد سقط الاستدلال ، اما لو ثبت أن العالمة من حيث هي عالمة ، معللة بالعلم من حيث هو علم ، لا من حيث هي عالمة جائزة ، انقلب هذا التمثيل برهاننا . لانا نقول : عالمة الله تعالى عالمة ، وكل عالمة فهي معللة بالعلم . ينتج : أن عالمة الله تعالى معللة بالعلم .

قال الشيخ : « الضمير (٢٧) قياس يذكر صفراء فقط . كقولهم : فلان يطوف بالليل فهو مختلط (٢٨) وحذف الكبرى اما للاستغناء أو للمغالطة »

(٢٦) لعة : ع

(٢٧) الضمير قياس تذكر فيه صفراء فقط . كقولهم : فلان يطوف ليلا . فهو اذن مختلط . وحذفت الكبرى اما للاستغناء به ، أو للمغالطة : ع

(٢٨) أى مختلط العقل ، مشمود .

التفسير : أما الذى للاستغناء فكما يقال : انه يصح أن يعلم ذات الشيء مع الذهول عن كونه ، وثرا فى كذا ، فوجب أن تكون ذاته مخيرة لمؤثرته . فالنتج لهذه النتيجة فى الحقيقة : هو تلك المقدمة ، مع مقدمة أخرى . وهى قولنا : وكل ما صح العلم به مع الذهول عن غيره فهما متغايران . الا أن هذه المقدمة لما كانت ظاهرة جلية ، لا جرم حذفناها لأجل الاستغناء عن ذكرها بسبب ظهورها . وأما الذى يكون الغرض من الحذف ايقاع المغالطة ، فهو أنا اذا قلنا : فلان يطوف بالليل فهو مختلط ، كان ذلك موهما بصحة هذه النتيجة . أما لو صرحنا بالكبرى وقلنا : وكل من طاف بالليل فهو مختلط ، فهنا يظهر للعقل كذب هذه المقدمة الكلية . واذا وقف العقل على كذبها ، فحينئذ لا يبقى الظن بصحة تلك النتيجة ، فلا جرم وجب حذف الكبرى هنا ، ليبقى الظن المتأكد .



الفصل الخامس

في

أنولوطيقا الثانية

Analytica posteriora

قال الشيخ : « المقدمات التي منها تؤلف البراهين : هي المحسوسات . كقولنا : الشمس مضيئة ، والمجربات كقولنا : الشمس تشرق وتغرب ، والسقونيا (١) تسول الصفراء . والأوليات . كقولنا : الدل اعظم من الجزء ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . والمقواترات . كقولنا : ان مكة موجودة »

التفسير : اعلم : أن التصديقات لا يمكن أن تكون كلها كسبية ، والا لامتقر كل تصديق الى تصديق آخر يسبقه ، فيلزم اما الدور واما التسلسل . وهما محالان . والموقوف على المحال محال . فكان يلزم أن لا يحصل شيء من التصديقات الكسبية . فثبت : أن القول بأن كل التصديقات كسبية ، يمنع من كون الشيء منها كسبيا . وما ادعى ثبوته الى نفيه ، كان باطلا ، فكان القول بأن كل التصديقات كسبية باطلا . ولما ثبت هذا ظهر أن التصديقات بالآخرة تنتهي الى تصديقات غنية عن الاكتساب .

(١) السقونيا : *Convolvulus Scammonia* وهو نبات له اغصان كبيرة مخرجها من أصل واحد طولها نحو من ثلاثة أذرع أو أربعة ، عليها رطوبة تدبق باليد و شيء من زغب وله زهر أبيض مستدير ثقيل المرائحة . وأفضله ما جلب من أنطاكية . ومتى أعطى منه أكثر من ثلثي درهم أسهل أسهالا عنيقا جدا . (راجع « مفردات » ابن البيطار ، ج ٣ ص ١٧ ص ٢٠)

فنتقول : انها اما ان تكون بأسرها مستفادة من العقل أو من
الحس أو من مجموعهما .

أما الاستفادة من العقل المحض نهى الأوليات ، وذلك لأن كل قضية
فلها موضوع ولها محمول . وكل قضية يكون مجرد تصور موضوعها
وتصور محمولها ، كافيا فى جزم الذهن بإسناد ذلك المحمول الى ذلك
الموضوع أو سلبه عنه ، فذلك القضية هى المسماة بالأولية ، وانما
سميها بهذا الاسم لأن العقل يحمل ذلك المحمول ابتداء وأولا على ذلك
الموضوع ، من غير توسط شئ آخر ، بين ذلك الموضوع وذلك المحمول .

أما القضية المكتسبة . فالعقل يحمل ذلك المحمول على الحد
الأوسط ، ثم يحمل ذلك الحد الأوسط على الموضوع الذى هو الحد
الأصغر ، وحينئذ يحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع بواسطة حمل
الحد الاوسط عليه ، وحينئذ لا يكون ذلك الحمل حملا أولا ، بل حملا
ثانيا .

واذا عرفت هذا فنقول : ههنا سؤالات :

السؤال الأول : ان يقال : ان هذه القضية الأولية . ان كانت
من لوازم العقل ، وجب أن لا ينفك العقل عن الشعور بها البتة ، وان
تكون هذه القضايا حاضرة فى الذهن خاطرة بالبال أبدا ، وان لم تكن
من لوازم العقل كانت مكتسبة لا أولية .

الجواب : انا لا نقول : ان غريزة العقل توجب حضور هذه
القضايا مطلقا ، حتى لا يلزمنا ما ذكرتم . بل نقول : ان غريزة العقل
توجب هذا الحكم بشرط حضور ماهية موضوعها وماهية محمولها
فى العقل ، فاذا لم يحضر هذان التصوران فى غريزة العقل ، فقد فات
شرط الإيجاب . فلا جرم ينوت الأثر .

السؤال الثانى : ذهب « الشيخ » ان القضايا المشهورة والقضايا
الوهمية قد تساوى القضايا الأولية فى القوة والجزم . ثم انه فرق بين

الأوليات والمشهورات بطريق ، وبين الأوليات والوهميات بطريق آخر .
 أما الفرق بين الأوليات والمشهورات . فقال : أنا نفرض أنفسنا كأننا
 خلقنا الآن ، وما خالطنا أحدا ، وما شاهدنا شيئا ، وتقدرنا زوال موجبات
 الالف والمادة عن أنفسنا ، ثم أنا نعرض فى هذه الحالة على عقلنا :
 أن الواحد نصف الاثنين ونعرض (٢) أيضا على عقلنا فى هذه الحالة :
 أن الكذب قبيح . فإنا نجد عقلنا فى هذه الحالة جازما بالأول ، ومتوقفا
 فى الثانى . فعلمنا : أن الجزم بأن الكذب قبيح ، ليس الا لأجل الالف
 والمادة .

قال : وأما الفرق بين الأوليات وبين الوهميات . فهو مثل
 قوائنا : كل موجود فهو فى جهة . فهنا (٣) الوهم قد يساعد على
 التصديق بما ينتج نقيض حكمه ، والعقل ليس كذلك ، فعلمنا : أن الوهم
 كاذب . ومثاله (٤) أن نقول : كل ما حصل فى حيز وجهة فلا بد وأن
 يتميز يمينه عن يساره ، وفوقه عن تحته ، وكل ما كان كذلك فهو مركب ،
 وكل مركب ممكن ، وكل ممكن فليس بواجب . فالوهم يساعد على هذه
 المقدمات . ولا شك أنها تنتج : أن كل ما كان مختصا بالجهة ، فهو ليس
 بواجب الوجود لذاته . فإذا حكم بعد ذلك بأن واجب الوجود لذاته ، يجب
 أن يكون مختصا بالجهة ، فهنا الوهم حكم بحكم وحكم أيضا بما يوجب
 نقيض ذلك الحكم . فعلمنا : أنه كاذب . وأما حكم العقل فأنه لا يكون
 كذلك . فلا جرم . علمنا : أن حكمه صادق .

هذا غاية كلام « الشيخ » فى تقرير هذين الفرقين .

وعندى : أن ذلك ضعيف جدا .

أما الفرق الأول : فبيان ضعفه : أن نقول : هل تدعى أن القضايا
 قد تبلغ بسبب الالف والمادة فى القوة والشدة الى حد قوة الأوليات
 أو لا تدعى ذلك ؟ فإن لم تقل بذلك لم يكن بلا حاجة الى تقرير هذا
 الفرق البتة ، وإن ادعيت ذلك فنقول : أن هذا الفرق لا يزيل هذا
 الاشتباه . وبيانه من وجوه :

(٣) فهو أن : ص

(٢) وعرضنا : ص

(٤) مثاله : ص

الأول : ان أقصى ما فى الباب : اما بفرض زوال الأخلاق والعادات عن أنفسنا الا (أن) فرض الخلو يوجب حصول ذلك الخلو ، فان قاسى القلب اذا فرض فى نفسه رحيما ، فانه لا يصير رحيما بسبب هذا الفرض . فاذا سلمت أن حصول الالف والعادة مما يوجب قياس (هـ) الأوليات بغيرها ، ثم انا اذا بينا أن فرض زوال الالف والعادة لا يوجب زوالها ، فحينئذ نقول : انا وان فرضنا زوال الالف والعادة وسائر الأمور الخارجة ، فلعلها مازالت بل بقيت . وعلى تقدير البقاء فالوجوب للتهمة باق عند هذا الفرض ، فوجب أن لا تزول هذه التهمة .

الثانى : هب أن فرض الزوال يوجب حصول الزوال ، لكنه ربما حصل فى النفس أخلاق كثيرة ، ولا يكون عند الانسان شعور بحصولها ، واذا لم يكن له شعور بحصولها ، امتنع عليه أن يفرض ازلتها عن نفسه . ومع قيام هذا الاحتمال ، كان بقاء سبب هذا الغلط قائما على سبيل الاحتمال ، فوجب أن لا تزول التهمة .

الثالث : ان العلم بأن هذا الطريق الذى ذكرتم يوجب الفرق بين الأوليات وبين المشهورات ، يحتمل أن يكون من باب القضايا الحقة ، ويحتمل أيضا أن يكون من باب المشهورات فيفتقر امتياز هذا الطريق الذى ذكرتم عن المشهورات الى طريق آخر . ويلزم التسلسل . وهو محال .

الرابع : ان (٦) هذا الطريق الذى ذكرتم فى الفرق بين هذين البابين ليس معلوما بالبديهة ، بل لا يعلم الا بالفكر والنظر الدقيق . فالقول بأن البديهيات لا تتميز عن المشهورات الا بهذا الطريق ، توقيف للحكم بصحة البديهيات على النظريات . لكن النظريات موقوفة على البديهيات . فيلزم الدور ، ويلزم سقوط البديهيات والنظريات معا عن الاعتبار .

الخامس : انا اذا رجعنا الى العقل لم نجد هذه المشهورات البتة
فى قوة البديهيات ، ولا جزئية منها . وذلك لأن قولنا : الظلم قبيح .
ان كان المراد بكونه قبيحا كونه مخلا بمصالح العالم — فلا جرم يبعد فيه
طمع من كان محتاجا الى جلب المصالح ودفع المفسد — فهذا المعنى
حق لا شك فيه . وصحته معلومة فى بدائه العقول ، الا أن التبجح
بهذا التفسير لا يمكن تحقيقه فى حق الاله المتعالى . عن النفع والضرر .
واذا كان المراد من كونه قبيحا أمرا سوى ذلك ، فذلك المعنى غير متصور ،
فضلا عن أن يكون مصدقا به ، فضلا عن أن يكون ذلك التصديق تصديقا
جازما . فعملنا : أن كلامهم فى تقرير هذا الفرق مختل .

واما الفرق الذى ذكره « الشيخ » بين الأوليات والوهميات .
فنقول : ان اعترفت بأن هذه الوهميات لا تبلغ فى القوة مبلغ البديهيات ،
فحينئذ لا حاجة الى هذا الفرق . وان ادعيت المساواة فى القوة .
فنقول : هذا باطل ويتعذر أن يكون الأمر كذلك . فالفرق الذى ذكرتم
باطل . أما المقام الأول : وهو أن ذلك باطل : فنقول : الذى يدل على
بطلانه : انا اذا عرضنا على قولنا ان الموجود اما أن يكون متحيزا أو
حالا فى المتحيز أو لا متحيزا ولا حالا فى المتحيز ، وجدنا العقل قاطعا
بصحة هذا التقسيم ولم نجد جزم العقل بامتناع وجود هذا التقسيم
الثالث جاريا مجرى جزمه بامتناع الجمع بين الوجود والعدم ، بل لا نجد
العقل جازما بامتناعه البتة . فثبت : أن هذه المقدمة ما بلغت مبلغ
البديهيات فى القوة .

واما بتقدير أن يكون الأمر كذلك . فان الفرق الذى ذكره باطل .
وتقريره من وجوه :

الأول : أن نقول : انه انما حكم بفساد حكم الوهم ، بأن الوهم
حكم بأن كل موجود فى الجهة . لأنه وجد الوهم قد ساعد على تسليم
مقدمة تنتج نقيض ذلك الحكم . فعلى هذا التقدير ، فاننا نعلم ان حكم
العقل صحيح . اذا علمنا انه لم يحكم بما ينتج نقيض ذلك الحكم . الا أن

هذا العلم انها يحصل اذا عرضنا على العقل جميع المقدمات التى لا نهاية لها ، وعلمنا أن العقل لم يحكم فى شىء منها بحكم يوجب نقيض حكمه فى هذه الصورة . فعلى هذا ، العلم بصحة حكم العقل فى القضية المعينة ، يلزم ان يؤول على علمه بأحكام القضايا التى لا نهاية لها ، وعلى العلم بان شيئاً منها لا يوجب نقيض هذا الحكم . الا أن هذا الشرط متعذر التحصيل ، فوجب أن يبقى المشروط مشكوكا . وذلك يوجب القدح فى البديهيات ، واشتباهاها بالقضايا الباطلة .

الثانى : هو انا نجد من انفسنا جزءا قاطعا فى بعض القضايا . ثم انكم زعمتم أن هذا الجزم تارة يكون من قوة أخرى مسماة بالوهم . الا (أن) الفرق بين العقل والوهم ليس معلوما بالبديهة . بل أقصى ما فى الباب : أن يكون معلوما بالاستدلال الدقيق . فلو توقف الجزم بصحة البديهيات على صحة النظريات ، لكانت (٧) صحة النظريات موقوفة على صحة البديهيات . ويلزم الدور . وهو باطل .

الثالث : فى القدح فى هذا الفرق كسائر الوجوه المذكورة فى الفرق الأول .

ثبت بها ذكرنا : أن هذه الفروق ضعيفة . وانا لو سألنا حصول الاستواء بين البديهيات وبين المشهورات والوهميات ، لزمنا القول بالسفسطة لزوما لاخلاص عنه .

المسؤال الثالث : ذكر « الشيخ » فى بيان الأوليات مثالين . وهما قولنا : الكل أعظم من الجزء ، والأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . واعلم : أن المقدمة الأولية حقا عندى : هى قولنا : النفس والاشئان لا يجتمعان ولا يرتفعان .

فأما قولنا : الكل أعظم من الجزء ، فهو فرع على تلك المقدمة . وذلك لأنا نقول : ان كان الكل مساويا للجزء ، فحينئذ لا يبقى بين وجود الجزء الآخر وبين عدمه تفاوت فى نفس الأمر ، وحينئذ يصدق على ذلك الجزء : كونه موجودا معدوما معا . وهو محال .

وأما قوله : الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية . فكذا .
لأن الأشياء إذا كانت مساوية لشيء واحد ، كانت حقيقة تلك الأشياء ،
رحقيقة ذلك الشيء الواحد : واحدة . ولو لم تكن تلك الأشياء متساوية
لم تكن حقيقة لها واحدة . وحينئذ يلزم فى تلك الأشياء وحقيقة ذلك الشيء
الواحد (أن تكون) واحدة ولو لم تكن تلك الأشياء متساوية لم تكن
حقيقتها واحدة . وحينئذ يلزم فى تلك الأشياء أن تكون حقيقتها واحدة ،
وأن لا تكون حقيقتها واحدة . فيلزم الجمع بين الوجود والعدم . وإذا
ثبت هذا فنقول : جزم العقل بهاتين القضيتين أنها كان بواسطة تلك
القضية الأخرى ، فلم تكن هاتان القضيتان من الأوليات . وهذا كله من
القضايا المستفادة من العقل .



وأما المستفادة من الحس . نهى المحسوسات وهى كتولنا :
الشمس مضيئة ، والنار حارة . وفيه سؤالات :

السؤال الأول : أن الحواس كثيرة الأغلاط . فان البصر قد يدرك
المتحرك ساكنا ، والساكن متحركا . فان الجالس فى السفينة قد يتخيل
السفينة واقفة والشط متحركا ، مع أنه بالعكس . وقد يرى الكبير صغير
أو الصغير كبيرا ، وإذا كان الأمر كذلك ، احتيج فى تمييز صوابها عن
خطئها الى حاكم آخر يحكم عليها . وحينئذ لا يكون الحس حاكما أولا ،
بل الحاكم الأول هو العقل .

السؤال الثانى : أن الحس لا يعطى الحكم الكلى بل الجزئى والحكم الجزئى
لا يتفقع به لا فى الحدود ولا فى البراهين . فانه لا حد للفاسدات ،
ولا برهان على الفاسدات . اللهم الا أن يقال : الاحساس بالجزئيات يعد
النفوس لقبول صورة كلية من المفارقات ، الا أن تلك الصورة الكلية تكون
عقلية لا حسية . فظهر بهذا أن قول « الشيخ » فى مثال المحسوسات :
أنها كتولنا : الشمس مضيئة والنار حارة ، ليس كما ينبغي . وذلك لأن
تولنا : الشمس مضيئة ، قضية كلية . والحس لا يدرك الكليات . فلما
قولنا : هذه الشمس مضيئة ، فهى محسوسة . وكذلك الكلام فى قولنا :
النار حارة .

السؤال الثالث : ان الحس انما يحس الحاضر الموجود . فاما ان ذلك الشيء يمتنع أن يكون خلافه ، فذلك غير محسوس . وما لم يحصل اعتقاد أنه يمتنع أن يكون الحكم بخلاف ما اعتقدناه فانه لا يفتنع به في البراهين التي لا يطلب منها الا الجزم .

السؤال الرابع : ان الحس لا تعلق له الا بالضوء ، فاما الشعور بأن جرم الشمس موصوف بذلك الضوء ، فذلك غير محسوس البتة . لأن انصاف الشيء بغيره ، اما أن يكون أمرا نسبيا لا وجود له في الخارج ، أو ان كان موجودا لكنه ليس من المبصرات . فثبت بها ذكرنا : ان هذه القضايا لا تحصل من الحس المحض ، بل حصولها ليس الا من العقل . والحس جار في هذا الباب مجرى الخادم والآلة .

ولما القضايا المستفادة من مجموع الحس والعقل . فهي نوعان :
النوع الأول : المجربات . وذلك لأننا اذا رأينا أن الشيء دائر مع غيره وجود أو عدم ، حكمنا بكون احدهما علة للآخر . كقولنا :
السبقوتيا يسهل المنفراء . وفيه سوالات :

السؤال الأول : ان الشيء كما يدور مع علقه المؤثرة فيه وجودا أو عدم ، فقد يدور مع الفصل المتوحد لنسوع تلك العلة ، والخاصة المساوية له ، ولشروط تأثيرها في المعلول . مع أن شيئا من ذلك ليس بعلة .

السؤال الثاني : كما أن المعلول يدور مع العلة وجودا أو عدم ، فالعلة أيضا تدور مع المعلوم المساوي لها وجودا أو عدم . فالدوران مشترك بين الجانبين ، والعلة غير مشترك فيها بين الجانبين . والعجب من هؤلاء الأفاضل أنهم حين حاولوا (أ) بيان أن التمثيل لا يفيد العلم بالعلية ، ذكروا أن التجربة تفيد اليقين مع انه لا معنى للتجربة . الا الطرد والعكس . وهذا من المعجائب .

(أ) حين حاولوا : بيان أن التمثيل لا يفيد العلم بالعمامة ، ثم انهم فكروا ان ... الخ : ص

السؤال الثالث : ان الانسان فى بلاد الزنج لا يكون الا اسود .
فلو فرضنا انسانا ما يرى الا بلاد الزنج ، ولم يسمح بوجود سائر
البلاد . فهل له ان يحكم بان كل انسان اسود ؟ ولما لم يجز ذلك ،
علينا فساد هذا الاعتبار .

السؤال الرابع : ان هذه القضايا التجريبية لا تثبت صحتها
الا بعد مقدمات كثيرة . مثل : ان يقال : هذا الجسم الحادث لابد له
من سبب . وذلك السبب اما ان يكون نفس ذلك الجسم او امرا حالا
فيه ، او امرا هو محله ، او امرا مباينا عنه . ولا جائز ان يكون المؤثر
نفس الجسم ، ولا ما يكون محلا له ، ولا ما يكون مباينا عنه . ثم انه
لا يمكن ابطال استناد هذا الاثر الى الامر المباين ، الا اذا علمت ان اله
العالم موجب بالذات ، لا فاعل مختار ، لان بتقدير كونه فاعلا بالاختيار ،
فلطمة اخرى (هى) عاقته وطرد سنته ، بايجاد ذلك الاثر عقيب ذلك
السبب من غير ان يكون لذلك السبب فيه تأثير . فثبت : انه لا يمكن
اثبات تلك المؤثرية الا بعد هذه المقدمات .

ثم يقال : المؤثر يمتنع انفكاكه عن الاثر ، ويمتنع ان يوجد فى
ذلك المحل ما يمنعه من التأثير .

ثم انه بعد ظهور هذه المقدمة ، نعلم ان ذلك الاثر ، انما صدر عن
ذلك المؤثر . فاذا كان العلم بصحة هذه القضايا التجريبية موقوفا على
هذه المقدمات الفاضة الدقيقة ، فكيف يمكن جعل هذه المقدمة من المبادئ
الغنية عن الحجة والبرهان ؟

السؤال الخامس : وهو ان الجزم بصحة هذه القضايا التجريبية .
ان كان غنيا عن البرهان ، كان ذلك من الاوليات ، فلم يمكن جعلها تسما
آخر سوى الاوليات ، واقتصر الى برهان آخر ، فحينئذ لا يمكن جعلها من
المبادئ .



النوع الثانى من القضايا المستفادة من مجموع العقل والحس :
الحدسيات :

قال الشيخ : « ومثاله : ما نشاهد من اختلاف نور القمر بسبب
قربه وبعده من الشمس . وذلك يفيد الحدس بأن ذلك النور مستفاد من
الشمس »

التفسير : هذا أيضا فى غاية الضعف . وبيانه من وجوه :
الأول : ان حاصل هذا المعنى ليس الا الطرد والعكس . وقد
عرفت أنه لا يفيد الظن ، فضلا عن اليقين .

الثانى : ان العلم بأنه لما اختلفت أشكال نور القمر بسبب القرب
والبعد من الشمس ، وجب أن يكون نوره مستفادا من الشمس ، فان
كان غنيا عن البرهان كان ذلك من البديهيات ، فلا يمكن جعله قسما آخر .
وان كان محتاجا الى البرهان . فكيف يمكن جعله من أوائل البرهان ؟

الثالث : قال « ابن الهيثم المصرى » : « ان هذا القدر لا يدل البتة
على أن نور القمر مستفاد من الشمس ، لاحتمال أن يكون أحد نصفي
كرة القمر مضيئا بالطبع ، ونصفه الثانى يكون مظلما بالطبع . ثم ان
كرة القمر تستدير على مركز نفسه حركة مشابهة لحركة فلكه . وعند
الاجتماع يكون نصفه المظلم الينا بالتمام ، ونصفه المضيء الى فوق بالتمام .
وبعد الاجتماع يصير جزء من نصفه المضيء ، مقابلا لنا ، بسبب استدارة
تلك الكرة على مركز نفسها . وكلما ازداد بعده عن الشمس ، ازداد نصفه
المضيء ظهورا لنا . فاذا صار مقابلا للشمس ، صار نصفه المضيء بتمامه ،
مقابلا لنا . ومع قيام هذا الاحتمال ، لا يلزم من اختلاف نور القمر بالزيادة
والانقصان — بحسب قوته وبعده من الشمس — أن يكون نوره مستفادا
من الشمس »

ثم قل : « الدليل المعتمد فى هذا الباب : زوال النور عن وجه القمر
عند الخسوف » وذلك طريق آخر سوى ذلك الطريق .

فان قال قائل : جرم القمر بسيط ، فيمتنع ان يكون احد وجهيه مضيئا والآخر مظلما . **فلقول :** لا نسلم أنه بسيط . وما الدليل عليه ؟ فان الدليل الذى ذكرتموه فى بساطة الاجرام الكلية لا يجرى الا فى تلك الأمصي فقط .

سبلنا : انه بسيط . الا انه لا يمتنع مما ذكرناه . والدليل عليه : المحقق الذى يرى فى وجه القمر . ثم هب ان كل ذلك صحيح ، الا ان مجرد اختلاف نور القمر بحسب قربه وبعده من الشمس لا يدل على ان نوره مستفاد من الشمس ، الا مع هذه المقدمة . وعلى هذا التقدير فان هذه القضية تكون قضية مفتقرة الى البرهان الدقيق الغامض ، فكيف يمكن جعلها من مبادئ البرهان ؟

النوع الثالث من المقدمات التى قيل : انها من المبادئ : مقدمات قياساتها معها . وهذا النوع كان يجب ان يذكر فى القضايا المستقلة من العقل المحض .

قال « الشيخ » : وهذا مثل علمنا بان الأربعة زوج . فان هذه المقدمة يظن انها بديهية وليست كذلك ، بل هذه (٩) المقدمة انما تعلم بواسطة الحد الأوسط ، الا ان ذلك الأوسط لا يزول عن الذهن ولا يغيب عنه ، فلا جرم كان العلم به حاضرا أبدا . وتقريره : انا نعلم ان كل اربعة فانها تنقسم لقسمين متساويين ، ونعلم ان كل ما كان كذلك فهو زوج ، فنحن انما علمنا ان الأربعة زوج بواسطة علمنا بانها تقبل الانقسام بقسمين متساويين .

وللقائل ان يقول : هذا الكلام انما يستقيم اذا كان المراد من كون الأربعة زوجا أمرا مغايرا لكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين ، حتى يقال : العلم بكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين ، أوجب العلم بكونها زوجا . اما اذا كان لا معنى للزوجية الا مجرد كونها قابلة للانقسام

(٩) فى هذه : ص

بقسمين متساويين ، فحينئذ يكون العلم بكونها قابلة للانقسام بقسمين متساويين ، هو نفس العلم بكونها زوجا . وحينئذ يبطل هذا الكلام فان قالوا : الزوجية ليست عبارة عن نفس قبول الانقسام بقسمين متساويين ، بل عن كيفية أخرى مخصوصة لازمة لهذه الحال . فنقول : فاذا كان المراد من الزوجية ، ما ذكرتم ، فلا نسلم أن هذه الحالة متصورة ، فضلا عن أن يكون مصدقا بها ، فضلا عن أن يكون ذلك التصديق تصديقا بديهيا . فانا لا نعقل من الزوجية الا مجرد أنها تقبل الانقسام بقسمين متساويين .



النوع الرابع من المقدمات التى قيل : انها من المبادئ : المتواترات .
وهى كقولنا : ان « مكة » موجودة . واعلم : ان « الشيخ » لم يستقصى فى شئ من كتبه الكلام فى حقيقة الخبر المتواتر .

قال الشارح : للمتواتر شرطان :

احدهما : أن يكون المخبرون قد أخبروا عن وجود أمر محسوس .
مثل أن يقولوا : رأينا محمدا . وسمعنا منه ادعاء النبوة . أما لو أخبروا عن أمر محسوس ، لم ينف هذا الاخبار العلم . وذلك لأن ذلك الأمر ان كان معلوم الصحة فى بديهية العقل ، كانت صحته معلومة من بديهية العقل ، لا من ذلك الخبر ، وان لم يكن معلوم الصحة فى بديهية العقل ، لم ينف ذلك الاخبار علما . فان اهل المشرق والمغرب . لو اتفقوا على الاخبار عن حدوث العالم ، لم يحصل العلم بذلك الا بالدليل .

والشرط الثانى : بلوغ المخبرين فى الكثرة الى حيث يمتنع اتفاقهم على المكذب . واعلم : أنه ليس لتلك الكثرة حد معين . وذلك أن كل عدد يفرض . فان العقل يحكم بأنه لما جاز الكذب على ذلك العدد بنقصان واحد ، كذلك يجوز الكذب على ذلك العدد . وأنه لا يتفاوت حال هذا الجواز بسبب نقصان واحد وزيادته .

واذا عرفت هذا فنحن لا نستدل بحصول كمال العدد على حصول العلم ، بل نستدل بحصول العلم على حصول كمال العدد .

وهذا الشرطان كافيان فى حصوله ، اذا قال المخبرون : نحن شاهدنا ذلك . فلما ان قالوا : نحن سمعنا أئواما آخرين أخبروا أنهم سمعوا أئواما آخرين أنهم أخبروا : أنهم شاهدوا ذلك الأمر المحسوس . وذلك مثل اخبار أهل عصرنا عن وجود موسى وعيسى ومحمد — عليهم السلام — فهنا لابد من شرط ثالث وهو أن نعلم أنه (هل) كان حال كل واحد من طبقات المخبرين فى الكثرة وامتناع الموافقة على الكذب ، مثل حال هؤلاء الحاضرين ؟

فهذا جملة الكلام فى ضبط شرائط التواتر .

ولقائل أن يقول : السؤال عليه من وجوه :

السؤال الأول : ان خبر التواتر يدل على أنه كان قد حصل الاحساس لبعض الناس بذلك الشئ، المخبر عنه . فالأخبار يدل على وجود ذلك الاحساس ، وذلك الاحساس يدل على وجود المحسوس ، فالتواتر دليل الدليل . فكان جعل المتواترات ممسا واقعا فى مقابلة المحسوسات خطأ .

السؤال الثانى : انا بينا أن التواتر لا يفيد العلم بوجود المحسوسات . وأنت تعلم أن المحسوسات اشخاص فاسدة ، وتعلم أنه لا حد للكائنات الفاسدات ، ولا برهان عليها . فكان دخول المتواترات فى صناعة الحد والبرهان قليل الفائدة .

السؤال الثالث : انه لانتزاع فى انه لا يمتنع اقدام كل واحد من أهل التواتر على الكذب . ولا نزاع فى أن اقدام بعضهم على الكذب لا يمنع من جواز اقدام غيره على الكذب . فاذا كان الجواز قائما فى حق كل واحد واحد ، وثبت أن الاجتماع غير مانع من ذلك ، وجب أن يمتنع ذلك الجواز حال الاجتماع ، كما كان حاصل حال الانفراد . وذلك يفيد القطع بأنه لا يمتنع اقدام الكل على هذا الكذب . ومع هذا الجواز لا يبقى اليقين التام .

السؤال الرابع : انه اما أن يقال : حصل فى الوجود عدد مخصوص يتمتع اطباقهم على الكذب ، أو يقال : ليس الأمر كذلك . **والأول :** باطل لأنه لا عدد بعينه إلا وحال ذلك العدد نقصان واحد ، أو اثنين (ونقصان واحد أو اثنين) مساوى لحاله فى جواز الاقدام على الكذب . **والثانى :** يوجب القدر فى التواتر . وذلك لأنه اذا لم يكن شىء من الأعداد المعينة ، له صلاحية ايجاب هذا العلم ، فحينئذ لا ندرى أن هذا الاعتقاد الذى حصل فى القلب أهو ظن قوى أو علم يقينى ؟ وحينئذ لا يدعى عليه تعويل .

السؤال الخامس : هب أن أهل التواتر اذا قالوا : شاهدنا الشىء الفلانى أو سمعنا الكلام الفلانى ، فانه يفيد العلم بهصوله . اما اذا قالوا : رأينا أقواما أخبروا أنهم راوا أقواما آخرين أخبروا أنهم شاهدوا الشىء الفلانى كإخبارنا عن لأشخاص الماضية فى القرون الخالية . فكيف يفيد مثل هذا الخبر علما يقينيا ؟ وذلك لأن هذا الخبر لا يفيد اليقين ، إلا (اذا) علمنا أن طبقات المخبرين فى كل عصر وزمان كان بالغا فى الكثرة الى حد يتمتع اتفاقهم على الكذب . لكن علمنا بأن المخبرين كانوا كذلك ، علم بصفة من صفاتهم ، وبحال من أحوالهم . والعلم بصفة الشىء مشروط بالعلم بذاته . فلما جهلنا ذوات أولئك الماضين ، فكيف يمكننا أن نعلم أنهم باليقين فى الكثرة الى حيث يتمتع اتفاقهم على الكذب . واذا لم نعلم هذه الصفة لم يكن خبرهم مفيدا للعلم . ومعلوم أن أخبار هؤلاء الحاضرين مفرغة على أخبار أولئك الماضين . فاذا وقع الشك فى الأصل ، فكيف يبقى اليقين فى الفرع ؟

السؤال السادس : هب أن التواتر يفيد العلم إلا أننا توافقنا على انه ما لم تحصل هذه الشروط المذكورة ، لم يكن التواتر مفيدا للعلم . واعتبار هذه الشروط لا سبيل اليه إلا بمحض العقل ، فلو لا (١٠) أن

(١٠) المؤلف يشير الى القضية المشهورة فى علم الكلام وهى هل العقل أصل النقل ، أم النقل أصل العقل . وقد تحدثنا فيها فى مقدمة الكتاب .

العقل يواعى هذه الشرائط ، والا لما حصل العلم . فيرجع حاصل الأمر الى أن العقل استعان بحس السمع فى سماع ذلك الخبر ، واستعان بحسن البصر فى أن رأى تلك الكثرة العظيمة فى عدد أولئك المخبرين . ثم اعتبر مقدمات أخرى عقلية مضافة الى هذا المسوع وهذا البصر ، ثم استنتج العلم من مجموع هذه الأمور . وحيث يظهر أن الحاكم بذلك الحكم هو العقل . فان بديهية العقل حكمت بأن صدور مثل هذا الخبر عن مثل هذا المخبر عنه ، عن مثل هؤلاء المخبرين مع كثرتهم ، يتفنع . الا اذا كانوا صادقين ، وكان الحاكم بذلك هو بديهية العقل .

ويرجع حاصل الكلام الى أن هذه المقدمة مقنة ببديهية أولية واذا كان هذا قسما من أقسام الأوليات البديهيات ، امتنع أن يقال : ان هذا قسم آخر مغاير للبديهيات .

فهذا هو الكلام الملقى فى تقرير هذه المبادئ . والله اعلم . ورجع حاصل كلامنا الى أن مبدأ المبادئ ليس الا المقدمات البديهية . والله اعلم .



واعلم : ان ههنا مقدمات قد يغلب على بعض الطبايع العامة انها قسوية جلية وهى فى الحقيقة باطلة ، فيجب التنبيه عليها . وهى سوالات صعبة على القوادر :

المقدمة الأولى : ان من ادعى أمرا من الأمور . فربما قيل له : انكر له مثلا . فان عجز عن ذكر المثال ظنوا أنه باطل . ومثاله : انه تعالى ليس فى الحيز والجهة . فربما قيل له : انا لا نجد لهذا مثلا من الموجودات ، فكان القول به باطلا . واعلم : أن هذا الكلام باطل . لأن كون الشيء ، حقا فى نفسه لا يتوقف على أن يحصل له نظير ، والا لزم أن يتوقف كل واحد من المنظرين على الآخر ، ويلزم الدور . وهو محال . فثبت : أن حصول الشيء فى نفسه لا يتوقف على حصول نظير . واذا كان كذلك ، لم يلزم من عدم النظر قدح فى حصوله .

المقدمة الثانية : قولهم : صحة الحكم على الشيء ، تقتضى صحته على مثله . لأن المثليين حكمهما حكم واحد . وهذا أيضا ضعيف . لأن المثليين لابد وأن يكون أحدهما مخالفا لصاحبه فى نفسه وبشخصه ، والا لزم أن يكون أحد الطرفين عين الآخر . وذلك محال . وإذا ثبت هذا فلعل هذا الشخص قيد عنى ، والقيد العدمى لا يدخل له فى التأثير .

المقدمة الثالثة : انهم اذا أرادوا نفى العدد أصلا وانبات عدد لا نهاية له قالوا : ليس عدد أولى من عدد . فاما أن لا يوجد العدد أصلا ، أو يوجد عدد لا نهاية له . ثم تارة يقولون : لكنه يمتنع وجود عدد غير متناه ، فوجب أن لا يوجد العدد أصلا . وأخرى يقولون : لكنه وجد العدد ، فوجب أن يوجد عدد غير متناه .

مثال الأول : قولهم : لو كان الاله اكثر من واحد ، لم يكن عدد أولى من عدد . فيلزم أن يحصل فى الوجود اما آلهة لا نهاية لها — وهو محال — واما أن لا يوجد الا اله واحد — وهو المطلوب — .

ومثال الثانى : أن يقال : ليس تعلق علم الله ببعض المعلومات أولى من تعلقه بالثانى . فاما أن لا يتعلق بشيء من المعلومات . فهو باطل . لما ثبت أنه تعالى عالم بمخلوقاته ، واما يتعلق بالكل — وهو المطلوب — .

واعلم : أن هذه المقدمة ضعيفة . لأن قول القائل : ليس عدد أولى من عدد . إن كان المراد منه : عدم هذه الأولوية فى الذهن . فهذا مسلم ، الا أن هذا لا يفيد الا توقف الذهن وبلد العقل ، وإن أريد به عدم هذه الأولوية فى نفس الأمر فهذا ممنوع . ولا بد من الدلالة عليه .

المقدمة الرابعة : انه ربما يشتبه على بعضهم الاكان ذهنى بالاكان الخارجى . ومثاله : أن الانسان اذا سمع فى أول الأمر أن العالم تنقسم أو حادث ، وقف ذهنه ههنا قبل الدليل . وقال : يجوز أن يكون قديما ، وإن يكون حادثا . فهذا التجويز تجويز ذهنى عقلى ، أما فى الخارج فهذا الجواز مفقود . لأنه إما أن يجب أن يكون قديما أو حادثا .

وأما الجواز الخارجى فهو كقولنا : هذا الجسم يجوز أن يبقى فى مكانه ، ويجوز أن يفتل عنه . فهذا الجواز ليس جوازا ذهنيا بل هو جواز خارجى ، بمعنى : أن العقل قاطع بأنه لا امتناع فى وجود هذه الحالة ، ولا امتناع فى عدمها . فثبت : أن الجواز بالمعنى الأول مغاير للجواز بالمعنى الثانى ، فيجب على العاقل أن يتنبه لهذا الفرق .

المقدمة الخامسة : ربما اشتبه على بعضهم الوجوب المتقدم على الوجوب المتأخر عن الوجود . فانا إذا حكمنا على شىء بأنه ممكن فى وجوده وعدمه . فربما قيل : ادعاء هذا الامكان محال . لأن هذا الشىء إما أن يكون موجودا أو معدوما . فان كان موجودا فوجوده ينافى عدمه ، فوجب أن ينافى إمكان عدمه ، لأنه حال كونه موجودا يمتنع أن يكون معدوما . فكيف يفعل أنه فى هذه الحالة يمكن أن يكون معدوما ؟ وأما أن كان معدوما . فعلمه ينافى وجوده ، فوجب أن ينافى إمكان وجوده . وإذا كانت الحقيقة والماهية لا تنفك عن الوجود وعن المعدم ، وكان كل واحد منهما منافيا لحصول إمكان الآخر ، لا جرم امتنع كون الماهية محكوما عليها بالإمكان .

والجواب عنه : أن هذا مخالطة . وذلك لأن الوجوب وجوبان : وجوب متقدم على الوجود ، ووجوب متأخر عن الوجود . أما الوجوب المتقدم على الوجود ، فهو أن تكون الماهية مقتضية للوجود ، فتكون ماهيته مقتضية لوجوده . حالة تقدمه على وجوده . وهذه الحالة مسماة بالوجوب المتقدم على الوجود ، وأما الوجوب المتأخر فهو أن الشىء إذا صار موجودا كان وجوده منافيا لعدمه ومائعا من عدمه ، وامتناع المعدم عبارة عن الوجوب . وهذا الوجوب متفرع على الوجوب ومتوقف عليه . فثبت : أن الوجوب الأول متقدم على الوجود ، وأن الوجوب الثانى متأخر عن الوجود .

وإذا عرفت هذا فنقول : هذان الوجوبان غير متلازمين ، لأنه لا يبعد أن تكون حقيقة الشىء من حيث أنها هى ، قابلة للوجود

والعدم ، الا أنها متى وجدت كان وجودها ملتمعا منعدم . وإذا ثبت هذا فنقول : انا ادعينا نفى الوجوب بالمعنى الأول ، وانتقم اثبتم الوجوب بالمعنى الثانى . ولا منافاة بين الأمرين .

فهذه دقائق متى تنبه الإنسان لها ، سهل عليه الخلاص من كثير من الأغلاط . والله اعلم .

وليكن ههنا آخر كلامنا الملخص ، فى تقرير المقدمات التى هى المبادئ .

قال الشيخ : « واهق البراهين باسم البرهان : ما كان الحد الأوسط سببا لوجود الأكبر فى الأصغر . كقولنا : هذه الخشبة تعلق بها النار ، وكل خشبة تعلق بها النار ، فهى محترقة ، فهذه الخشبة محترقة . والذي يعمكس هذا يسمى دليلا »

التفسير : العلم بثبوت الأوسط للأصغر يوجب حصول العلم بثبوت الأكبر للأصغر . فالبرهان لا يكون برهانا ، الا اذا كان كذلك . ثم ان هذا على قسمين :

أحدهما : ان يقال : كما ان ثبوت الأوسط للأصغر فى الذهن ، أوجب ثبوت الأكبر للأصغر فى الذهن . فكذلك ثبوت الأوسط للأصغر فى نفس الأمر ، هو الموجب لثبوت الأكبر للأصغر فى نفس الأمر . والثانى : ما لا يكون كذلك .

أما القسم الأول : فهو أكمل البراهين ، لأن على هذا التقدير (تكون) العلة الذهنية مطابقة للعلة الخارجية . ومثاله : ما ذكره « الشيخ » فان الأصغر هو الخشبة ، والأوسط هو ميلة النار ، والأكبر هو الاحتراق ، فنحصل هذا الأوسط لهذا الأصغر هو العلة لحصول الاحتراق — الذى هو الأكبر — للخشبة — التى هى الأصغر — .

ثم ههنا دقيقة : وهى أنه فرق بين أن يقال : الأوسط علة لحصول الأكبر فى نفسه ، وبين أن يقال : الأوسط علة لحصول الأكبر فى الأصغر . فانا لو فرضنا أن الأوسط يكون معلولا لوجود الأكبر ، الا أنه يكون علة لحصول ذلك الأكبر الذى هو علة فى الأصغر . فههنا البرهان يكون برهان اللم . لأجل أن الأوسط وان كان معلولا لوجود الأكبر . الا أنه علة لحصول ذلك الأكبر فى الأصغر .

وأما القسم الثانى : وهو أن لا يكون الأوسط علة لحصول الأكبر فى الأصغر فهذا هوسمى ببرهان الان . كتولنا : هذه الخشعة محترقة ، وكل محترق فقد مسته النار . فان كونه محترقا ، ليس علة لنطق النار به ، بل معلولا له .

واذا عرفت هذين القسمين فنقول : القسم الأول أقوى من القسم الثانى . وبيان هذه القوة من وجهين :

الأول : ان برهان اللم حصل فيه كون الأوسط ، علة لحصول الأكبر فى الأصغر فى الذهن وفى الخارج معا . وأما برهان الان (فقد) حصلت فيه هذه العلة فى الذهن لا فى الخارج ، فلا جرم كان برهان اللم أقوى .

الثانى : ان دلالة العلة على المعلول أقوى من دلالة المعلول على العلة .

قال الشيخ : « البرهان فى العلوم انما يتألف من مقدمات ذاتية المحولات أى محولاتها أمور مقومة لموضوعاتها كالحىوان للانسان او خاصية لها او لجلسها من غير أن يعم (جنسها) كالاستقامة للخط والمساواة له . والمكبريات فى البراهين أكثرها من الأمور الذاتية بالمعنى الثانى »

التفسير : اتفقوا على ان اجزاء العلوم البرهانية ثلاثة : الموضوعات ، والمطالب ، والمبادئ . والمراد من المبادئ : المقدمات التى بها يبرهن على

صحة المطلوب . وانتقوا : على أن محمولات المقدمات البرهانية ، يجب أن تكون ذاتية ، إلا أنه يجب عليك أن تعرف أن الذاتى له تفسيران : **لحدهما** : أن يكون جزءا من الماهية — وهو المراد من قولنا : الذاتى هو المقوم — **والثانى** : المحمول الخارج عن الماهية ، الذى يعرض للشيء لا بسبب أمر أعم منه ، ولا بسبب أمر أخص منه . أما الذى يعرض للشيء بسبب أمر أعم منه . فقولنا : الحيوان متحرك ، فان الحيوان انما استعد لقبول صفة المتحركة ، لا لأنه حيوان بل لأنه جسم وكونه جسما أعم من كونه حيوانا . وأما الذى يعرض للشيء بسبب أمر أخص منه . فقولنا : الحيوان ضاحك ، فان الحيوان انما استعد لقبول الضحك ، لا لأنه حيوان ، بل لأنه انسان . وكونه انسانا أخص من كونه حيوانا . وإذا عرفت هذا فنقول : المحمول الخارجى الذى يعرض للماهية بسبب أمر أعم منه أو بسبب أمر أخص منه ، فهذا لا نسميه عرضا ذاتيا . أما المحمول الخارجى الذى يعرض للشيء لا بسبب أمر أعم منه ولا بسبب أمر أخص منه ، فهذا نسميه بالعرض الذاتى .

واعلم : أنه فرق بين أن يقال : هذا المحمول أعم من هذا الموضوع ، وبين أن يقال : هذا المحمول عرض لهذا الموضوع ، بسبب أمر أعم من هذا الموضوع . فالشرط فى كون العرض ذاتيا للموضوع : أن لا يكون غرضه لذلك الموضوع بسبب أمر أعم من ذلك الموضوع . فأما أن كان ذلك العرض أعم من ذلك الموضوع ، فذلك مما لا بأس به .

وإذا عرفت هذا فنقول : محمول المطلوب البرهانى لا يجوز أن يكون ذاتيا — بمعنى الذاتى المقوم — لأن محمول المطلوب البرهانى لابد وأن يكون مشكوك الثبوت لموضوعه والمحمول الذى يكون ذاتيا مقوما لا يكون مشكوك الثبوت لموضوعه . فثبت : أن محمول المطلوب البرهانى لا يمكن أن يكون ذاتيا — بمعنى الذاتى المقوم — بل يجب أن يكون ذاتيا — بالتفسير الثانى — ثم نقول : وكل مطلوب فانه لا يمكن اثباته إلا بمقتضىين ، ولا يمكن أن يكون محمول كلتى المقدمتين ذاتيا بمعنى المقوم . وذلك لأنه إذا كان الأكبر مقوما للاوسط ، وكان الاوسط

مقوما للاصفر ، كان الأكبر مقوما بمقوما الاصفر . ومقوما المقوم : مقوم ،
 فيلزم أن يكون الأكبر مقوما للاصفر ، فيلزم أن يكون محمول المطلوب
 البرهاني : مقوما لموضوعه . وقد قلنا : أن ذلك محال . ولما بطل هذا
 القسم بقى القسمان الباقيان . وهو أن يكون المحول في كلتي المقدمتين
 ذاتيا بالمعنى الثاني ، أو يكون المحول في إحدى المقدمتين ذاتيا بمعنى
 المقوم . وفي الثانية ذاتيا بالمعنى الثاني ، حتى يندفع المحذور المذكور .

بقي ههنا بحث آخر يتعلق بلفظ الكتاب . وهو أن « الشيخ »
 قال : « والكبريات في البراهين أكثرها من الأمور الذاتية بالمعنى الثاني »

ولقاتل أن يقول : ما السبب في أن خصص « الشيخ » هذه الكبرى
 بالكبرى دون الصغرى ؟ والجواب : أنا بينا فيما تقدم : أن أقوى
 مقدمتي القياس هي الكبرى . فلو فرضنا أن يكون الأكبر مقوما للاوسط
 — وقد فرضنا كون الاوسط عرضا ذاتيا للاصفر — فبهنا أن كان ثبوت
 ذلك الاوسط لذلك الاصفر بينا ، كان العلم بثبوت ذلك الأكبر لذلك
 الاصفر بينا . وحينئذ يصير القياس لفوا . وإن كان ثبوت ذلك الاوسط
 لذلك الاصفر غير بين ، فحينئذ يكون المحتاج الى اثباته بالقياس هو
 اثبات ذلك الاوسط لذلك الاصفر ، وحينئذ يصير هذا الاوسط أكبر ،
 ويصير الأكبر الأول لفوا . فعلمنا : أنه متى كان الأكبر مقوما للاوسط ،
 وكان الاوسط عرضا ذاتيا ، كان هذا القياس كاللفو .

وأما اذا كان الأكبر عرضا ذاتيا للاوسط ، وكان الاوسط مقوما
 للاصفر ، فهنا المعلوم بالبديهة أضعف مقدمتي القياس . وذلك لا يوجب
 صيرورة النتيجة معلومة . فلا جرم كان عقد مثل هذا القياس منتفعا به .
 فظهر : أنه متى كان محمول إحدى مقدمتي القياس عرضا ذاتيا ، فإن
 الأولى أن يكون هذا المعنى في الكبرى لا في الصغرى .

قال الشيخ : « لكل علم برهاني شيء هو موضوعه .
كالمقدار للهندسة . ومبادئ له مقدمات أو حدود . وما كان من المبادئ
غير بين بنفسه (فانه يجب أن) يبين في علم آخر . ومسائل هي المطلوبات .
(وربما صارت المطلوبات) مقدمات لمطلوبات آخر »

التفسير : هذا الكلام فيه تشوش قليل ، إلا أن الغرض منه معلوم
وذلك لأننا قد ذكرنا : أن أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة : الموضوعات ،
والمبادئ والمطالب .

أما الموضوع . فهو الذي يبحث في ذلك العلم عن أعراضه الذاتية .
وقد علمت : أن العرض الذاتي ما هو ؟ ومثاله : المقدار للهندسة . فإن
المقصود من علم الهندسة : البحث عن الأعراض الذاتية للمقدار .

وأما المبادئ . فهي المقدمات التي بها يمكن إقامة البرهان على
المطالب . وهذه المقدمات ما لم تصر مسلمة ، فانه لا يمكن إثبات
المطلوبات بها . وتلك المقدمات لا يمكن تسليها إلا بعد تصور موضوعاتها
ومحولاتها ، ولا تحصل تصوراتها إلا بذكر حدودها فالمبادئ هي
هذان القسمان :

أحدهما : الحدود المعرنة لماهية موضوع العلم ، ولماهية موضوع
المقدمات ولماهية محولاتها (١١)
والثاني : تلك المقدمات .

فهذا هو المراد من قوله : « ومبادئه مقدمات أو حدود » وتقرير
الكلام : ومبادئ للعلم . وهي إما مقدمات ، أو حدود معرفة لماهيات
مفردات تلك المقدمات وإما قوله : « وما كان من المبادئ غير بين بنفسه ،
فبين في علم آخر » فاعلم : أن غرض « الشيخ » منه : إجراء الكلام
على سبيل الأغلب . فاما على العموم الحقيقي فليس بنسواب . وذلك

لأن المبادئ إما أن تكون مبادئ لجميع مسائل ذلك العلم ، وإما أن تكون مبادئ لبعض مسائل ذلك العلم . فإما الذى يكون مبدأ لجميع مسائل ذلك العلم ، فإن لم يكن بينا بذاته فلا بد من تبينه . ولا يمكن أن يبين فى ذلك العلم ، لأننا لما فرضناه مبدأ لجميع مسائل ذلك العلم ، فلو فرضناه مع ذلك مسألة من مسائل ذلك العلم ، لزم كون الشيء الواحد مبدأ لنفسه . وذلك محال . فلم يبق إلا أن يبين فى علم آخر . ثم ذلك العلم الآخر ، إما أن يكون علما لا يمكن اثباته إلا بهذا العلم ، أو لا يكون كذلك . والأول باطل ، والا وقع الدور ، لأننا لما فرضنا هذا المبدأ لجميع مسائل ذلك العلم ، وفرضنا هذا العلم مبدأ لذلك العلم الآخر . فلو فرضنا ذلك العلم مبدأ لاثبات هذا المبدأ ، افتر كل واحد منهما الى الآخر ، فلزم الدور . وهو محال . فثبت : أنه لا يمكن بيان مبدأ هذا العلم إلا فى علم آخر يكون ذلك العلم غنيا فى ثبوته عن هذا العلم . ويكون حينئذ ذلك العلم أعلى فى رتبة المعلوماتية من هذا العلم . فإما أن كان ذلك المبدأ مبدأ لا لجميع مسائل ذلك العلم ، بل لبعض مسائله . فهنا لا يمتنع اثبات هذا المبدأ فى ذلك العلم بعينه ، بشرط أن لا يدور . وذلك هو أن يكون لهذا العلم مبدأ آخر يفى ببعض مسائله . ثم إن ذلك البعض من مسائله (ما) يفى باثبات هذا المبدأ ، ثم إن هذا المبدأ يفى باثبات مسائل أخرى غير الأولى . وبهذا الطريق يمكن اثبات شئ من مبادئ علم فى ذلك العلم نفسه .

وأما قوله : « ومسائل هي المطلوبات »

فأقول (١٢) : لما فكرنا أن أجزاء العلوم البرهانية ثلاثة : الموضوعات ، والمبادئ والمطالب .

« الشيخ » (لما) ذكر بعض أحوال الموضوعات والمبادئ أرفده (١٣) بهذا الكلام . وهو كلام فى المطالب — وهى المسائل — وذكر : أن تلك المطلوبات ربما صارت مقدمات لمطلوبات أخرى . والأمر

كما قاله ، لأننا اذا ركبنا قياسا على انتاج مقدمة ، فاذا حصلت تلك النتيجة ، فربما جعلناها مقدمة فى انتاج مطلوب آخر .

ثم ههنا بحث . وهو انه لا شك أن القضية التى تكون نتيجة لقياس ، فقد يمكن فى الأكثر جعلها مقدمة لقياس آخر . الا انه هل يمكن وجود نتيجة لا يمكن جعلها مقدمة فى قياس آخر ؟ فان الامكان ان كان من اللوازم ، فحينئذ تكون النتائج المترتبة بعضها على بعض غير متناهية . ولا شك أن المنتج علة النتيجة بالذات ، والعلة متميزة به عن المعلول بالذات ، فان حصل ههنا عال ومطلوبات مترتبة بالذات لا أول لها ولا آخر لها . وذلك محال .

ويمكن أن يقال : لها أوائل — وهى البدايات — لكن لا آخر لها . والبرهان انما قام على أنه يجب أن تكون للعلل والمعلولات علة أولى ، ليس قبلها شئ . ولم (١٤) يقم على أنه يجب أن يكون معها معلول آخر ليس بعده شئ . والله أعلم .



قال الشيخ : « المطلب بهل ؟ يتعرف حال (١٥) الوجود أو العدم ؟ والمطلب بها ؟ يتعرف حال شرح الاسم . فان كان الشئ موجودا ، فيطلب بالحقيقة حده أو رسمه . والحد من أجناس وفصول ، والرسم من أجناس وخواص . والمطلب بكيف (١٦) ؟ يطلب حاله ، وبإلاى ؟ يطلب خاصيته التى يتميز بها ، وبلم ؟ علقته »

التفسير : ذكر « الشيخ » فى سائر كتبه : أن المطالب كثيرة الا أن أصولها أربعة : اثنان للتصور ، واثنان آخران للتصديق .

فأما اللذان للتصور : فهو قولنا «ها» وقولنا «أى» أما مطلب «ما» فتارة يطلب به شرح الاسم ، وتارة يطلب به شرح الحقيقة . أما مطلب شرح الاسم فهو كما اذا سمع الانسان لفظا ولا يفهم معناه ، فانه يقول :

(١٤) أما ما لم يقم على : ح

(١٥) حال : ع

(١٦) بالكيف : ع

ما هو ؟ ومراده : أن يفسر له ما هو المراد من ذلك اللفظ ؟ وأما طلب الحقيقة فهو كما إذا علم مثلا أن الملك (١٧) شيء موجود في نفسه .
 فيقول : ما هو (١٨) ؟ ومراده : أنه يذكر على التفصيل مجوع أجزاء ماهيته . ثم ان « الشيخ » ذكر في هذا المقام أن طلب الحقيقة إما أن يكون بالحد أو بالرسم . وذلك لأن تعريف الحقيقة إما أن يكون بالأجزاء المومة لها ، وإما أن يكون بالأمور الخارجة عنها ، وإما أن يكون بها يتركب من التسمين .

أما التعريف بأجزاء الماهية . فإما أن يكون تعريفها بمجوع أجزائها — وهو الحد التام — أو ببعض الأجزاء المساوية في العموم أو الخصوص — وهو الحد الناقص — وأما التعريف بالأمور الخارجة — فهو الرسم الناقص — وأما التعريف بها يتركب من القسمين — فهو الرسم التام — .
 وأما مطلب أى . فالمراد منه : طلب ما به يتميز ذلك الشيء عما يساويه في أمر من الأمور . كما إذا قيل : أى حيوان هو ؟ فان المراد منه : أن يبين له : ما به يتميز ذلك الحيوان عن سائر الأشياء المشاركة له في كونه حيوانا . فهذان المطلبان معدان نحو التصور .

أما المطلبان المعدان نحو التصديق .

فأحدهما : مطلب هل . وهو على قسمين .

أحدهما : هل الشيء في نفسه موجود أو معدوم ؟ وهذا يسمى بالهل البسيط .

والثاني : هل الشيء موصوف بالصفة الفلانية ؟ وهذا هو الهل المركب .

واعلم : أن المطالبة لشرح الاسم متقدمة على هل ، فان الشيء ما لم يتصور معناه ، لا يمكن أن يقال : هل هو موجود أو معدوم ؟ والمطالبة للحقيقة والماهية متأخرة عن الهل البسيط ، لأن الشيء ما لم

(١٧) الملك : ص

(١٨) ما هو مراده أنه : ص

يعلم أنه موجود ، استحال أن يقال : ما حقيقة ؟ وما ماهيته ؟ فإن
المعصوم المحض لا حقيقة له ولا ماهية له البتة .

وأما مطلب لم ؟ فهو أيضا على وجهين : وذلك لأنه إما أن يطلب
به لمة الحكم الذهني ، أولية المعرفى نفسه . مثال الأول : لم قلت :
أن الأمر كذا ؟ فهنا إذا ذكر المسئول ما يدل على ثبوته كفاه . ومثال
الثاني : أن يقال : لم كان الأمر فى نفسه كذلك ؟ فهنا ما لم يذكر
للسبب المؤثر فيه فى نفس الأمر ، فانه لا يخرج عن المعهدة .

ثم قال « الشيخ » فى سائر كتبه : « وهنا مطالب أخرى سوى
هذه الأربعة . وهى قولنا : أين ؟ ومتى ؟ وكيف ؟ وكم » (وهى) (١٩)
فى الحقيقة راجعة الى مطلب هل المركب . وأما فى هذا الكتاب ، فانه
ذكر مع هذه الأربعة مطلبا خامسا ، وهو مطلب كيف ؟ وترك البواقى .
فإن كان إنما ترك البواقى لأنها فى الحقيقة داخلة تحت مطلب هل
المركب ، ومطلب كيف أيضا كذلك ، فلم ذكره ؟ وإن كان إنما ذكر
مطلب كيف ، لأنه فى الظاهر مطلب آخر مغاير لمطلب هل ، فلم ترك
مطلب كم وأين ومتى ؟ فاما ذكر هذا المطلب وترك البواقى ، فالنسب فيه
غير مطلوب .

الفصل السادس

في

طوبيقا

Topica

وهو القياس الجدلى .

قال الشيخ : « القياسات الجدلية مقدماتها هي الأمور المشهورة »
الى آخر الفصل (١)

قال المفسر : اعلم : ان هذا الفصل مشتمل على مسائل :

المسألة الأولى

في

تقسيم القياس الى الأقسام الخمسة . وهي

البرهان والجدل والمغالطة والخطابة والشعر

من الناس من قرر هذا الحصر ، فقال :

(١) « والقياسات الجدلية مقدماتها هي الأمور المشهورة التي يراها الجمهور وأرباب الصفائح ، وربما كانت أولية وربما كانت غير أولية تحتاج ان تبين . وربما لم تكن صادقة وانما تدخل في الجدل لا من حيث هي صادقة أو كاذبة ، وأولية وغير أولية ، بل من حيث هي مشهورة كقولهم : الكذب قبيح . فأما المسائل من الجدلين فله ان يستعمل المقدمات المسلمة من المجيب وان لم تكن مشهورة . والمشهورات التي ليست بأولية ولم يتم عليها برهان من جملة الصادقة فيها فأنما تصير عند الجمهور كالأوليات بسبب التمرن والاعتقاد ، حتى لو توهم الانسان نفسه خلق في الخلقة الأولى عاقلا وشكك نفسه فيها أمكنه أن يشك ، ولا يشك في الأوليات »
(نص عيون الحكمة)

القياس إما أن يكون مركباً من مقدمات واجبة الثبوت — وهو البرهان — أو من مقدمات أكثرية الثبوت — وهو الجدل — أو من مقدمات متساوية الثبوت — وهو الخطابة — أو من مقدمات أقلية الثبوت — وهو المغالطة — أو من مقدمات معتقة الثبوت — وهو الشعر —

و « التسخيف » زيف هذا التقسيم في كُتبه المطولة من وجوه :

الأول : أن القياس المركب (مركب) من المشهورات أو من المسلمات . ولا شك أنه جدلي . ثم ليس من شروط المشهور أن يكون ، كبرى الصدق ، بل قد يكون واجب الصدق حتماً ، وقد يكون واجب الكذب باطلاً . فقد وجدنا قياساً جدلياً من غير أن تكون مقدماته أكثرية الصدق .

الثاني : أنه إذا كان كون القياس جدلياً مشروطاً بكون مقدماته أكثرية الصدق . فحينئذ يجب على الجدلي أن ينظر في كل مقدماته : أنها هل هي أرجح من المتساوي يسيراً ؟ ويحذر أن تكون صادقة في الكل . ومعلوم أن هذا مما يصعب اعتباره .

الثالث : أن الجدلي إذا ركب قياساً من مقدمات مسلمة ، فإن كان جدلياً فقد فسد قولهم : أنه لا يكون جدلياً ، إذا كانت مقدماته أكثرية الصدق ، وإن لم يكن جدلياً ، وجب أن تكون هذه الصناعة مغايرة للصنائع الخمس القياسية . وذلك عندهم باطل . فثبت : أن الذي قالوه باطل ، وإذا ثبت فساد هذا التقسيم ، فنقول : أن القياس قدر مشترك بين الصنائع الخمس . ومبينة كل واحد من هذه الخمسة عن الآ ، ليس بحسب صورة القياس ، بل بحسب مادته . فإثباته أن كان القياس مؤلفاً من اليقينيّات كان برهاناً ، وإن كان مؤلفاً من المشهورات والمسلمات كان جدلياً ، وإن كان مؤلفاً من المطلوبات من غير اعتبار كونها مشهورة أو مسلمة كان خطابياً ، وإن كان مؤلفاً من مقدمات شبيهة بالحق مع أنها لا تكون حقة أو شبيهة بالمشهورة ولا تكون مشهورة ، كانت سوفسطائية ، وإن كانت من الخيالات كانت شعورية .

واعلم : انا اذا قسمنا القياس الى هذه الأقسام الخمسة بهذا الطريق ، لم يكن تقسيم القياس الى هذه الأنواع الخمسة تقسيما دائرة بين النفي والاثبات ، بل تقسيما بحسب الاستقراء والوجدان .

المسألة الثانية

فى

بيان ان القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات

لم يسمى بالقياس الجدلى ؟

لقائل ان يقول : ان لنظ الجدلى مشعر بالنازعة ، والمخالصة ، فان المتناظرين اذا لم يكن بينهما منازعة ومعاندة ، بل كانا يتخاطبان على سبيل قدح زند الفائدة ، لم يحسن أن يقال : انها متجادلان ، وما السبب فى تسمية القياس المؤلف من المشهورات والمسلمات بالقياس الجدلى ؟ فنقول : السبب فيه امور :

أحدهما : ان المشهورات قد لا تكون حقه . وربما تنبه الخصم لكونها غير حقة ، فنازع فيها . وان كانت حقة لكن حقيقتها غير معلومة بالبدئية . فلا جرم ينازع فيها .

والثاني : ان كل واحد من طرفي النقيض قد يكون مشهورا ، فان من أراد أن يمنع غيره من السفر وتبديل الأحوال ، قال : فى الثبات نيات . وهذه كلمة محمودة مشهورة وان أراد الترغيب فى السفر والحركة ، قال : فى الحركة بركة . وهذه الكلمة ايضا محمودة مشهورة . وهما متعاندان . فثبت : ان التمسك فى اثبات مطلوب بالمشهورات والمسلمات فى معرض أن ينازعه خصمه من هذه الجهات (المشهورة) وحينئذ يصير محتاجا الى ترجيح المشهور ، الذى تمسك به ، على المشهور الذى عارض خصمه به . وبهذا الطريق تنفتح أبواب المنازعات والمخاصبات . ولما كان العمل فى اثبات مطلوبة على انشهورات والمسلمات ، ولم (٢) يفك فى أكثر الأمور عن هذه المنازعات والمخاصبات ،

(٢) لم : ص

لا جرم سموا هذا النوع من القياس بالجدل . وهذا بخلاف البرهان ،
 فمن التمويل هناك على القينيات واليقينيات لا تدافع بينها ولا تعارض ،
 فلا جرم لا يحتاج فيها الى المنازعة والمخاصمة . وبخلاف الخطابة فان مدار
 الأمر فيها على أن يصدق المستمع كل ما يذكره الخطيب ، ويقول له :
 احسنت واصبت . فان عدل عن هذا الطريق الى والقال ، والمراء
 والجدال ، فحينئذ تنقلب الخطابة جدلا . وبخلاف السوفسطائية فان
 فيها وراء المنازعة غرضا آخر ، وهو القدرة عن الاحتراز عن الغلط ،
 والقدرة على ايقاع الغلط . ثبت : أن تسمية القياس المؤلف من المشهورات
 والمسلمات ، تسمية موافقة للغة .

المسألة الثالثة

فى

تحديد الجدل

قال الغزالي — يرحمه الله — فى كتابه الذى صنفه فى جدل
 النعماء : « الجدل مفازة تجرى بين متعارضين لتحقيق حق او لابطال
 باطل »

وهذا التعريف مختل من وجوه :

الأول : ان المقصود من المفاوضة ان كان (٣) هو تحقيق الحق أو
 ابطال الباطل ، فحصول المنازعة هناك ممتنع . وذلك ان الكلام الذى
 يذكره أحدهما إما أن لا يصير مفهوما للسامع ، أو يصير مفهوما له .
 فان لم يصير مفهوما له ، امتنع أن ينازعه فيه . بل أقصى ما فى الباب :
 ان يقول : ما فهمت هذا الكلام ، فانكره بطريق آخر ليحصل (٤) الفهم .
 وإما ان صار مفهوما . فاما أن يقطع فيه بالصحة أو بالفساد أو يتوقف
 او يتوقف .

فى الأمرين . فان قطع بالصحة فلا نزاع ، وان قطع بالفساد طوبل
 ببيان الفساد . فاذا ذكر الوجه فيه ، عاد التقسيم الأول — وهو

(٤) يحصل : ص

(٣) كل : ص

أن المستدل إما أن يفهم ذلك أولاً يفهمه — فإن لم يفهمه لم ينازعه فيه ، بل طالبه بالتفهيم ، وإن فهمه ، فإما أن يقطع بالصحة أو بالنساق ، وبالجلة : فإذا تناظر انسان وكان مطلوبها طلب الحق فقط ، امتنع أن يقع بينها منازعة ، بل لا يخرج الحال عن أمور ثلاثة : إما الاعتراف ، وإما التفهيم ، وإما التوقف . فثبت : أن المناوضة لأجل تحقيق الحق وإبطال الباطل ، يمتنع أن يقارنها حصول المنازعة .

الثاني : أن تحقيق الحق مشتمل على إبطال الباطل . لأن الحكم على الباطل بأنه باطل حكم حق ، فكان تقرير هذا الحكم تحقيقاً للحق . فثبت : أن تحقيق الحق مشتمل على إبطال الباطل .

الثالث : أن الطبيب إنما يكون طبيباً لأنه حصلت له ملكة المعالجة ، لا لكونه مشغولاً بالملاج في الحال . وكذلك المجادل إنما يكون مجادلاً ، لأنه حصلت له ملكة هذا العمل . والدليل عليه : أنا لو فرضنا انسانين في غاية حماقة والبعد عن الفهم . لو تفاوضا وتنازعا لغرض تحقيق حق أو إبطال باطل ، وكأنا لا يعرفان طريق المناظرة ولا قانون المكاملة . فهناك قد حصلت مناظرة تجرى بين متفاوضين لغرض تحقيق حق أو إبطال باطل ، مع أن أحداً لا يقول : إنها يتجادلان ، بل يقال : إنها أحماق فضوليان يذكران كلمات فاسدة باطلة . فثبت : أن هذا التعريف مختل .

الرابع : أن الجدلي قد يجادل في تحقيق الباطل وإبطال الحق . إلا ترى قوله تعالى : « ما يجادل في آيات الله إلا الذين كفروا » (٥) فعلينا : أنه ليس من شرط كونه جدلياً أن تكون منازعته لأجل تحقيق الحق وإبطال الباطل . فثبت : أن هذا التعريف مختل .

والصحيح أن يقال : الجدل ملكة صناعية يتمكن صاحبها بها من تركيب الحجة من مقدمات مشهورة أو مسلمة ، لانتاج نتيجة ظنية . وإنما قلنا : حجة ، حتى نتناول القياس والاستقراء ، وإما أن مثل هذه الصناعة كيف سميت بالجدل ، فقد شرحناه .

واما « الحكيم الأول (٦) » فقال : « الجدل تحصيل صناعة يتمكن بها الانسان أن يأتى بالحجة على كل ما يوضح مطلوبا ، من مقدمات ذائعة ، وأن يكون اذا أجبتنا لم يوجد منا ما يناقض به وضعنا »

ثم قال : « والصناعة ملكة نفسانية يقتدر بها على استعمال موضوعات ، نحو غرض من الأغراض على سبيل الإرادة ، صادرة عن بصيرة بحسب الممكن فيها »

ثم قال : « وليس من شرط هذه الصناعة أن تكون القدرة المذكورة هاصلة أبدا ، بل بحسب الممكن . فان الخطيب هو الذى يفيد الاقتناع ، لا مطلقا ، بل بحسب الامكان . فكذا ههنا الجدلى هو الذى يقوى على الفعل المذكور ، لا مطلقا بل بحسب الامكان »

المسألة الرابعة

فى

منافع الجدل

اعلم : ان تركيب القياسات عن المشهورات أو المسلمات : فيه منافع بالذات ، ومنافع بالعرض .

أما التى بالذات فأمور :

الأول — وهو الفائدة الكبرى — : ان مصالح الانسان فى الدنيا والآخرة ، لا تتم الا باعتقاد ثبوت راسخ فى ثبوت المبدأ والمعاد . والاعتقاد فى ثبوت المبدأ لا يتم الا باعتقاد ثبوت موجود واجب الوجود لذاته ، منزه عن الشبيه وال ضد ، موصوف بصفات الجلال والاكرام . وهذه العقائد لو لم تكن مستندة بنوع من الحجة ، ضعفت وتعرضت للزوال ، بأدنى خيال . وان وقفناها على الاحاطة بالبراهين اليقينية ، عجز الأكثرون عن تصورها والوقوف عليها ، فلم يبق الا أن نقررها فى قلوب الجهور بدلائل

(٦) أرسطوطاليس .

مركبة من مقدمات مشهورة مقبولة مسلمة عند الجمهور ، ليصير سماع أمثال هذه الدلائل سببا لرسوخ تلك العقائد فى القلوب ، فيحصل بها نظام المصالح فى الدنيا والآخرة ، ويفوز كل أحد بقدر ما يليق به من السعادة .

الخامس : ان الجمهور اذا اعتقدوا هذه العقائد على سبيل التقليد ، وانتظمت مصالحهم فى الدنيا والآخرة ، بسبب هذه العقائد ، فربما جاء صاحب البدعة ، وألقى فى قلوبهم شيئا مشوشة ، وكلمات واهية . فاذا قدرنا على ازالة تلك التشبهات عن قلوب العوام بالحق ، بقياسات مركبة من مقدمات محمودة أو مسلمة ، كان ذلك نفعا عظيما .

والحاصل : أنا جعلنا هذه القياسات الجدلية فى الوجه الأول مؤثرة فى تحصيل العقائد النافعة فى عقول الأكثرين ، وجعلناها فى الوجه الثانى دافعة للتشبهات التى تزيل العقائد الحقة التقليدية عن قلوب الأكثرين .

الثالث : ان منكر الحق ربما بلغ فى الجهالة والضلالة الى حيث لا يبالي بانكار اليقينيات ، الا انه لا يهذه انكار المشهورات . لأن منكرها كائنارزع مع أكثر أهل الدنيا . وذلك مما يعرضه لأنواع الآفات والبلبات ، فلا جرم لا يمكنه انكار المشهورات .

وأما أنه لا يمكنه انكار المسلمات ، فلان الاقدام على الانكار بعد الأقوال يعد عبثا ونقصانا . والطبيعة السليمة لا تسمح بالتزامهما . فثبت : ان انتياد الطبائع العامة للقياسات المركبة من المشهورات والمسلمات ، فوق انتيادها للقياسات المركبة من الأوليات .

الرابع : ان مبادئ العلوم الجزئية لابد وأن توضع فى أوائل تلك العلوم ، حتى يتمكن طالب ذلك العلم من أن يتوصل بتركيب تلك المبادئ الى تعرف المطالب . ثم ان تلك المبادئ ان خلت عن الحجة بالكلية ، لم تمل الطباع السليمة (الى) تبولها غيقل الانتفاع بها . وان وقفنا قبولها

على معرفة البراهين اليقينية ، كنا قد كلفنا المتعلم فى أول الأمر ما لا طاقة له به ، فلم يبق الا أن نترر (ترك) تلك المبادئ بقياسات جدلية مقنعة ، الى أن يجد قدرة على تحصيل البراهين اليقينية .

واما المنافع المطلوبة بالمعرض من هذا النوع من القياس فامور :

الأول : ان هذه الصناعة تفيد القدرة على افحام الخصم وغلبة المنازع .

الثانى : ان الانسان قد يعجز عن تركيب القياس عن المقدمات اليقينية ، وحيث أن يحتاج الى أن يركبه عن المقدمات المشهورة ، لينتج أحد النقيضين ، ثم يركب قياسا آخر أيضا من المشهورات لانتاج النقيض التالى ، ثم لا يزال يرجح أحد الجانبين على الآخر ترجيحا بعد ترجيح ، وربها يخلص من تلك الترجيحات الى وجدان البرهان المنيد لليقين .

الثالث : ان الانسان ينتفع بتأمل هذه الصناعة فى صناعة البرهان من وجهين :

أحدهما : ان هذه القياسات الجدلية شديدة المشابهة بالقياسات البرهانية ، وتمتاز عنها بفروق دقيقة ، واذا عرف الانسان فى هذه الصناعة تلك الفروق الدقيقة ، صار ذلك من أعظم المعاونات على سهولة معرفة شرائط البرهان . لأن التشابهين اذا عرفت (الانسان فيهما) كيفية امتياز أحد الجانبين عن الآخر ، أعان ذلك على معرفة امتياز الجانب الآخر عن الأول .

والثانى : ان كسب المقدمات المشهورة واعدادها اعم من كسب المقدمات البرهانية واعدادها ، اذ المشهور اعم من اليقين ، فربما اتفق له عند كسب المشهورات واعدادها أن يكسب المقدمات البرهانية أيضا . وذلك حين ما يأخذ فى تصفح المشهورات ليعرف ما منها برهاني ، وما منها غير برهاني .

الرابع : ان هذا النوع من القياسات أحد الأنواع الداخلة تحت جنس القياس ، والصناعة انما تكمل باستنفاء الكل فى جميع الأقسام الممكنة فيه .

فهذا (هو) الكلام فى منافع القياسات الجدلية .

المسلة الخامسة

فى

تعريف صناعة الجدل على الوجه الذى كان موجودا فى

الزمان القديم ، وترجمته على التانون الموجود فى هذا الزمان

اعلم : ان مدار امر الجدل على السائل والمجيب ، الا انه كان يراد

فى الزمان القديم بالسائل والمجيب غير ما يراد بهما فى هذا الزمان .

ونلك لأن فى غرف هذا الزمان : السائل هو الذى يتقذى فبسال

غيره عن مذهبه فى مسألة معينة . فاذا اجاب ذلك الغير ، وبين ما هو مذهبه ، كان مجيبا وكان الأول سائلا . ثم ان المجيب يترا دليل نفسه ويكون السائل ساكتا . فاذا تم المستدل كلاله ، جاء السائل وعارض ذلك الدليل بوجوه من الدلائل ، ثم ينازع فى صحة مقدمات ذلك الدليل الذى ذكره ذلك المستدل بوجوه مشهورة مألوفة . فهذا هو السائل والمجيب فى عرف هذا الزمان .

واما فى الزمان القديم . فما كان الأمر كذلك ، بل الرجل اذا عرف أن

له مذهباً مشهوراً فى مسألة ، وكان مجيبه انسان آخر . فيتسلم منه مقدمات كثيرة غير متناسبة ، كل واحدة منها وحدها . فاذا استوفىها عمد اليها وربكها تركيباً ، ينتج نقيض مذهب ذلك المجيب . فيصير ذلك ملزماً مفحماً ، ولا يجد الى دفع ذلك الا لزام سبيلاً . وعلى هذا الوجه كانت تجرى مناظراتهم .

واعلم : ان المناظرة على هذا الوجه اكثر فائدة ، وادل على قوة

الخاطر من المناظرة التى عليها غرف هذا الزمان . ويدل على هذا الترجيح وجوه :

الوجه الأول : أن هذا المسائل لا يمكنه تسليم كل واحدة من المقدمات ،
إلا إذا كان ماهرا فى أمرين :

أحدهما : أن يكون ماهرا فى تمييز كل مقدمة عن غيرها ، واقفا
(على) ما به تنفصل كل واحدة من تلك المقدمات عن غيرها .

والثانى : أن يكون ماهرا فى تركيب القياسات عن المقدمات .
وبالجملة : فلا بد وأن تكون جميع المقدمات النافعة والضارة له ،
حاضرة فى خياله ، وأن يكون شديد القدرة على تركيب القياس كيف شاء
واراد .

وأما المجيب فلا بد وأن يكون محيطا بجميع مسائل ذلك العلم ،
حتى إذا سئل عن مقدمة ، علم أنه ان سلمها ، ففى أى مسألة يضره
تسليمها ، وفى أى مسألة ينفعه منعها . ومعلوم أن مثل هذا السؤال
والجواب لا يأتى إلا من الماهر فى الصناعة ، الحيط بجميع أجزائها
ولوازمها القريبة والبعيدة . وأما مناظرات اهل هذا الزمان . فالمجيب
يقرا دليله ، مع أنه لا يعلم أن دليله من كم مقدمة تركب ؟ والمسائل
ما لم يسمع ذلك الليل ، فانه لا يقف على الموضع الذى يضره ، والموضع
الذى ينفعه . فكان ذلك دليلا على غاية ضعف هذا المجيب وهذا المسائل
فى تلك الصناعة .

والوجه الثانى فى الترهيع : أن الالزام والانحاط يحصلان — على
القانون القديم — فى زمان قصير . لأن المجيب إذا سمع مقدمة ، فلو
لم يسلم الطرق النافعة للمسائل ، بقى المسائل ساكتا ، وان سلم
الطرق النافعة ، فحينئذ يركب المسائل قياسا من تلك المسلمات ، ينتج
إبطال مذهب المجيب ، ويصير المجيب منتظما فى الحال . فظهر أن
المناظرة على هذا الوجه سريعة الانضاء الى انتقطاع أحد الخصمين .
فأما بحسب عرف هذا الزمان . فالمجيب يقرأ دليله بتمامه ، وإذا سمع
المسائل ذلك ، وعرف أن موضع الالزام انما جاءه من المقدمة الفلانية ،

فانه حينئذ يمنع تلك المقدمة ، فيحتاج المجيب مرة أخرى الى أن يذكر قياسا ، ينتج صحة تلك المقدمة ، وحينئذ يعلم السامع أن موضع الالتزام ههنا أيضا — أى مقدمة — وبهذا الطريق يطول الكلام ، ويعظم الخصام ، ولا يكاد يظهر توجه الالتزام والانحام بوجه ، على واحد منهما .

والثالث فى الترجيح : أن المستدل اذا قرأ دليل نفسه و (كان) ذلك الدليل مركبا من مقدمات كثيرة ، فهو لا يدري انها مسألة او ممنوعة . فكان بناء الغرض عليها فاسدا . لأن بتقدير أن يمنع الخصم تلك المقدمات ، فان منعها الخصم سكت ولم يبين عليها غرضا ، وان سلمها فحينئذ يبنى عليها غرضه . وبهذا التقدير لا يصير شئ من أعماله ضائعا عبثا .

فثبت : أن عرف المقدمة فى المناظرات أكمل من عرف هذا الزمان .

المسألة السادسة

فى

(احوال المشهورات وشرائطها)

لما بينا : أن الجدلى انها يركب قياسه عن المشهورات ، وجب علينا أن نبحث عن احوال هذه المشهورات وشرائطها . وهى كثيرة .
الا انا نفكر بعضها فى هذا المختصر :

فالأول : ان تلك المشهورات لابد وأن يكون انتاجها للمطلوب بحيث يفى المجلس الواحد ببيانه ، حتى يحصل اما الاقتناع واما الغلبة . فان لم يكن كذلك ، بل كان انها يتم لمخاطبات لا يحصل المقصود منها الا فى مجلسين أو أكثر ، لم يجز جعل هذه المخاطبة جدلية ، بل الأولى جعلها تعليمية . لأن المقصود اذا كان هو الاقتناع أو الغلبة ، فهما مقصودان خسيان . فتوقفهما على الأمور الكثيرة التى لا تتم الا بالأيام والمجالس يكون عبثا .

الثانى : يجب على الجدلى أن يجمع المشهورات ويحفظها ، ويحفظ تضادها ونقيضها . فان الأغلب أن ضد المشهور يكون شنيعا ، ينتفع به فى قياس الخلف فى الجدل .

الثالث : المشهور قد يكون مشهورا جدا ، وقد يكون قريبا من المشهور . ولكنه لا يتأكد الا اذا تأيد بهثال ، ومنه ما لا يكون مشهورا ولا مقاربا منه ، الا انه اذا خطر بالبال حمده الذهن حمدا راسخا فى اول وهلة . والسبب فيه : تناسب بين هذا الشيء وبين المحمودات الحقيقية .

الرابع : المحمودات قد تكون محمودة بحسب جمهور الخلق . كقولنا : 'الظلم قبيح والعدل حسن ، وقد تكون بحسب طائفة عظيمة . كقولنا : 'متابعة الشرائع الالهية واجبة ، وقد تكون بحسب طائفة . طائفة . مثل ان آراء « أبقراط » محمودة فى الطب ، وآراء « فيثا غورس » محمودة فى الموسيقى .

الخامس : اذا جمع الجدلى المقدمات المشهورة ، فلا بد له من رعاية امرين : **التقليل للحفظ ، او التكثر للاستعمال .**

اما التقليل : فهو ان يجتهد فى أن يدخل المقدمات الكثيرة تحت المقدمة الواحدة ، فان هذا أسهل على الحفظ . مثل : أنه اذا جمع احكاما للمتضايقات ، واحكاما أخرى للمتضادات ، (وأراد أن يجتهد (٧)) فى أن يجعلها حكما واحدا عاما بحسب المتقابلات ، يكون (٨) عنده بدل قوله المتضادات كذا : هو أن المتقابلات كذا .

(واما التكثر (٩) : فهو أنه اذا أراد استعمال تلك المقدمة فى قياس خاص ، فالأولى أن لا يذكرها الا على سبيل التجربة . فاذا كان عنده حكم فى المتقابلات ، فصل ذلك الى المتضادات ، وان كان عنده حكم فى المتضادات ، فصل ذلك الى اضداد التجربة . فقال مثلا : العلم بالبحار والبارد واحد .

(٨) فيكون : ص .

(٧) وليجتهد .

(٩) والكثير : ص .

وانما اوجبتنا هذا الذى ذكرناه لوجوه :

الأول : ان القضية كلما كانت اشد كلية ، كانت اشد استعدادا لقبول النقض ، لأن كل ما يرد نقضا على الجزئى ، فهو لا محالة وارد على الكلى . وقد ترد نقوض كثيرة على الكلى لا يمكن ورودها على الجزئى .
مثاله : قول القائل : ان كان الضد موجودا فى شئ ، فضده موجود فى ضد ذلك المحل . فهذه مقيدة مشهورة . لكنه يسهل نقيضها ، فان البياض موجود فى الجسم ، وضد البياض غير موجود فى ضد الجسم .

واما اذا جعلنا تلك المقدمة جزئية ، وقتلنا : ان كان الاحسان الى الأصدقاء حسنا ، كانت الاساءة الى الأعداء حسنة . فذلك النقض المذكور لا يتوجه على هذه المقدمة ، لأن للقائل أن يقول : أنا ما ذكرت تلك الدعوى فى جميع الأضداد ، حتى يتوجه على ذلك البعض ، وانما ذكرته فى هذه الصورة على الخصوص ، فلا يتوجه النقض . فثبت : أن ذكر المقدمة الجزئية فى القياسات الجدلية ، أقرب الى الجزم .

الوجه الثانى فى بيان أن المقدمة الجدلية كلما كانت اشد جزئية ، كانت أقرب الى القبول : وذلك أن عند العوام (أن) الفهم بالمحسوسات اشد ، والمشاكلة بين الجزئيات وبين المحسوسات ، اشد من المشاكلة بين الكليات وبين المحسوسات . فلهذا السبب كان وقوف الطباع العامة على الجزئيات اكمل . واذا كان حصول تصور الأمور الجزئية أسهل عليهم من تصور الأمور الكلية ، كان حصول التصديق بها أيضا أسهل . فاما اذا صارت القضية كلية محضة ، صارت عقلية محضة ، فتعسر تلك التصورات عليهم ، فلا جرم يعسر التصديق بها عليهم .

والبحث السادس فى هذه المشهورات : أن نقول : هذه المشهورات على أقسام : فمنها ما يكون السبب فى شهرتها تعلق المصلحة العامة بها . كقولهم : العدل جليل والظلم قبيح ، ومنها ما يحمل عليها الحياء والخجل والرحمة والتسوة ، ومنها شدة المشابهة بينها وبين التضايا

الحقة فى ذواتها . وان كانت تكون مبينة لتلك القضايا الحقة مفروق
دفعية لا تتف عليها انهام العوام ، فيظنون انه لا فرق بينها وبين تلك
المتدمات الحقة . فلا جرم يغترون بها . فاذا نبههم منبه على تلك الفروق
الدقيقة ، فحينئذ تزول عن قلوبهم تلك التصديقات .

ولنتكف من اصول القياسات الجدلية بهذا القدر ، ولنرجع الى تفسير
المتن .

قال الشيخ : « القياسات الجدلية مقدماتها هى الأمور
المشهورة ، التى يراها الجمهور وارباب الصنائع »

التفسير : هذا الكلام فيه بحثان :

الأول : ان القياس الجدلى ما هو ؟ فقال : انه قياس مؤلف من
مقدمات مشهورة .

الثانى : ان أقسام المشهور كم هى ؟ فقال : المشهور قد يكون
مشهورا عند الجمهور ، وقد يكون مشهورا عند طائفة معينة . وكل ذلك
لخصناه . ثم قال : وربما كانت اولية ، وربما كانت غير اولية ، وتكون
محتاجة الى ان تبين . وربما لم تكن صادقة « ومعناه : ان المشهور
قد يكون صادقا بديهى الصدق ، وقد يكون صادقا برهائى الصدق ،
وقد يكون كاذبا . الا انه متى كان مقبولا عند الناس معتمدا فيه كونه
سديقا ، غير مشهور . ثم قال : « وانما تدخل فى الجدل لا من حيث هى
صادقة او كاذبة ، واولية او غير اولية ، بل من حيث هى مشهورة »
ومعناه : انه لما بين ان المشهور قد يكون صادقا بديهى الصدق ، وقد
يكون صادقا برهائى الصدق ، وقد يكون كاذبا : بين انه انما يستعمل فى
الجدل من حيث انه مشهور ، لا من حيث انه بديهى الصدق او برهائى
الصدق او كاذب .

ثم قال : « كقولهم : الكذب تبيح » والغرض منه : ذكر مثال للمشهور ،
ثم قال : « وأما السائل من الجدليين ، فله ان يستعمل المقدمات المسلمة

من الجيب ، وإن لم تكن مشهورة فمعناه : أن الجيب الجدلى انها يركب قياسه من المشهورات ، والسائل الجدلى ، انها يركب قياسه عن مقدمات يتسلها من الجيب سواء كانت مشهورة أو غير مشهورة . فتعويل الجيب على المشهورات ، وتعويل السائل على المسلمات .

ثم قال : « والمشهورات التى ليست بأولية فانما نصير عند الجهور كالأوليات بسبب التمرن والاعتقاد » واعلم : أن هذه اشارة الى أن هذه المشهورات قد تبلغ فى القوة والتأكد الى أن تصير مساوية للأوليات فى القوة ، وأن سبب هذه القوة والتأكد هو التمرن والاعتقاد . ثم ذكر ما يجرى مجرى الدليل على أن هذه القوة انها حصنت بسبب التمرن والاعتقاد . فقال : « لو توهم الانسان نفسه خلق فى الخلقة الأولى عاقلا (كما هو) وشكك (نفسه) فيها ، أمكنه أن يشك وأن لا يشك فى الأوليات » ومعناه : أن الدليل على هذه القوة فى المشهورات : انها كانت بسبب الاعتقاد ، لأن الانسان اذا فرض نفسه كان خلق الآن ، ولم يمارس الفاعل وما شاهد قوما ، ثم انه عند هذا الفرض يعرض على نفسه أن الظلم قبيح أم لا ؟ ويعرض على نفسه أن الواحد هل هو نصف الاثنين أم لا ؟ وجد نفسه عند هذا الفرض شاككة فى القضية الأولى ، وقاطعة فى الثانية . فدل ذلك على أن الجزم الحاصل فى القضية الأولى انها حصل بسبب الالف والعادة .

واعلم : أن هذا هو الذى عول عليه « الشيخ » فى الفرق بين المشهورات وبين الأوليات . وقد ذكرناه فى كتاب « البرهان » وأوردنا عليه الأسئلة الكثيرة .



الفصل السابع

فى

سوفسطيقا

Sophistics

اعلم : أن المقدمات إذا كانت حقة ، ثم انها ركبت تركيبا منتجا صوابا ، وجب أن تكون النتيجة اللازمة عنها حقة ، لامتناع أن يكون الحق مستلزما للباطل . وحينئذ نقول : ان كان هذا القياس صحيحا فى مابته ، صحيحا فى صورته ، فالنتيجة حقة . لكن النتيجة ليست حقة ، فوجب أن يكون ذلك لخلل ، اما فى المقدمات واما فى التركيب . فثبت : ان الغلط منحصر فى هذين الأمرين . فلهذا السبب قال : « القياسات مقدماتها مقدمات مشبهة ، وقياساتها قياسات مشبهة » فعنى بكون المقدمات مشبهة أن تكون المقدمات باطلة ، وعنى بكون القياسات مشبهة ، كون التركيب باطلا . ثم انه بعد ذلك تكلم فى السبب الذى لأجله يظن بالمقدمة الباطلة كونها حقة . وذلك لأن بديهية العقل لا تحكم بالباطل ابتداء ، بل ما لم يحصل بين تلك المقدمة الباطلة وبين تلك المقدمة الحقة مشابهة فى أمر ، فان العقل لا يحكم بذلك الباطل . ثم ان المشابهة اما أن تكون فى اللفظ أو فى المعنى أو فيهما . ولهذا السبب قال : « والمقدمات المشبهة هى التى تشبه الحق ، لأجل مشاركة فى الاسم ، أو مشاركة فى (صفة من الصفات العامة) (١) »

واعلم : ان الغلط يقع فى المعنى على وجوه :

أحدها : أن الشئيين إذا اشتركا فى بعض الوجوه يظن أنهما

(١) المعنى : ص

مشاركين في كل الوجوه . وهذا غلط فاحش . واليه أشار المعري بقوله :

« قد يبعد الشيء عن شيء يشاكله ان السماء نظير الماء في الورد »

وهذا القسم هو المراد من قول « الشيخ » ههنا : « او مشاركة في صفة من الصفات العامة »

وثانيها : ان يكون الحكم بحيث لا يصدق الا مع شرط خاص ، نيلن ان ذلك الحكم يبقى عند فوات ذلك الشرط . وتلك الشرائط هي الامور المعودة في باب التناقض — وهي القوة والفعل والجزء والكل والاضافة والزمان والمكان — وهذه الشرائط امور متى روعيت تميزت القضية الحققة عن الباطلة المشبهة بذلك الحق .

وثالثها : حكم الوهم في غير المحسوسات يكون باطلا . وتقريره : ان حكم الوهم اما ان يكون في المحسوسات او في غيرها . اما في المحسوسات فهو حق ، واما في غير المحسوسات فهو باطل . فحكم الوهم بان كل موجود فهو في الجهة : حكم باطل . ثم قال الشيخ : « ويكاد يشبهه الاوليات كحكم من حكم (انه) لا وجود لشيء ليس في داخل العالم ولا في خارجه »

واعلم : ان المراد منه : ان حكم الوهم ، وان كان باطلا ، فانه يقترب ان يكون في القوة مثل قوة الاوليات . وقد ذكرنا هذا في كتاب (٢) « البرهان » ودللنا على فساد .

ولما تكلم عن الأغلاط الحاصلة بسبب فساد المقدمات ، شرع بعد ذلك في الأغلاط الحاصلة بسبب تركيب القياس . فقال : « واما القياسات المشبهة فهي التي تفقد الشرائط المذكورة في المنتجات » ثم

نبه على كيفية الاحتراز عن هذا النوع من الغلط ، قال (٣) : « طريقه : أن يحضر الانسان فى ذهنه ماهية الأصفر والأوسط والأكبر مجردة عن الألفاظ ، بل معانى صرفة حتى يبقى مصونا عن الغلط الواقع بسبب اشتراك الاسم ، ثم تركيبها تركيبا صحيحا منتجا ، وان يحترز عن أن يقيم المهمل مقام الكلى »

(٣) نص عبارة عيون الحكمة : « والتحرز من ذلك : بأن يحصر حدود المقياس مرتبة مفردة معانى الألفاظ ، ويجتهد فى أن لا يقع الأوسط فى إحدى المقدمتين ، الا نحو وقوعه فى الأخرى ، والأكبر والأصغر فى القياس الا نحو وقوعها فى النتيجة فى المعنى وفى الشرائط وفى الاعتبارات كلها ، بلا اختلاف البنة ، وأن يحذر المهمل ولا يستعمله أصلا »



الفصل الثامن

في

ريطوريق

Rhetorica

قال الشيخ : « القياسات الخطابية تكون مؤلفة من مقدمات مقبولة أو مظلونة أو مشهورة في أول ما يسمع ، غير حقيقية . مثال القبول : قولنا (هذا نبيذ مطبوخ ، و) النبيذ المطبوخ (١) يحل شربه (فهذا يحل شربه والكبرى مقبولة وليست بينة ولا مشهورة ، إنما هي) مقبولة من أبي حنيفة ومثال المظلونة : ما يقال : فلان يطوف بالليل ، ومن يطوف بالليل فهو سارق . ومثال المشهورة في بادئ الرأي : قولك فلان الظالم أخوك ، والأخ الظالم ينصر ، فهذا ينصر وإن كان ظالما . فإن هذا أول ما يسمع يظن أنه مشهور ، لكنه بالحقيقة ليس بمشهور بل المشهور : أن الظالم لا ينصر ، وإن كان أخا »

التفسير : قد عرفت أن هذه الأقسام الخمسة إنما يتميز بعضها عن بعض بسبب المادة لا بسبب الصورة . فالبرهان هو القياس المؤلف من اليقينيات . والجدل هو القياس المؤلف من المشهورات أو المسلمات والمخالطة هي القياس المؤلف من المقدمات الباطلة التي تكون مشبهة . وأما الخطابة فهي القياس المركب ، أما من المقولات ، أو المظنونيات أو المشهورات في بادئ الرأي . وأمثلة هذا الأقسام (هي) التي ذكرها « الشيخ » ثم قال : « ومنفعة القياسات الخطابية في الأمور المدنية في المنع والتحريض والشكاية والاعتذار والمدح والذم وتكبير الأمور وتصغيرها »

(١) أبو حنيفة رضى الله عنه وأرضاه إمام عظيم من أئمة المسلمين .

ويرى أن المرء لا يجد بشرب الخمر إلا إذا كان من عصير العنب بعد غليانه
واشتداده وقصفه بالزبد . ويرى أن شبيذ العسل والتين والحنطة والذرة
والشعير وعصير العنب إذا طبخ وذهب لثاءه : حلال .

واعلم : أن الشريعة الإسلامية معطلة فى « مصر » للأسباب الآتية
بمى نظرنا :

المسبب الأول : انعدام الموازع الدينية فى نفوس الأفراد ، سواء
كانوا من العامة أو من العلماء ، فانه من الممكن أن يشهد اثنان شهادة
رور على رجل يكرهونه ويقدمونه للقاضى ليقطع يده . وانه من الممكن
أن يتآمر جماعة من الفساق على امرأة حسناء عفيفة ويرادوها على
الزنى ، وإن أبت يقدمها أحدهم للقاضى ويشهد عليها أربعة عنده . وإذا
هددوها بذلك ، فانها ربما لا تمتنع عليهم . وقد حدث من جماعة من علماء
بلى اسرائيل أن راودوا امرأة على الزنا ، ولما امتنعت قدموها للقضاء وشهد
عليها أربعة ولما أحضرت للرجم ، قال دانيال النبى عليه السلام للملك :
دعنى أعيد النظر فى هذه القضية . ولما أعاد النظر وفرق بين الشهود
علم انها بريئة . ولأن اليد إذا قطعت لا تعود ، والزانى بالرجم لا يرجع
جدا وربما يعاد النظر فى الحكم بعد قطع اليد أو بعد الرجم . فيعلم أن
السارق برىء والزانى برىء . وفى هذه الحالة لا يمكن رد اليد ، ولا رد
الروح . لذلك رأى المشرعون استبدال شريعة الله بقوانين فيها سجن
وفيا غرامات مالية . لانعدام الموازع الدينية فى نفوس الأفراد .

ولذلك تمعد القبائل الواعية المحافظة على حفظ المرأة ، وصونها
وحجابها ، وعلى أن يختلط رجالها بالناس بحذر شديد جدا ، اختلاطا
فى حدود المصلحة . لأن بروز المرأة سبب للتمدى . فربما يراها من
يستهيها ، ويرادوها ويشهد عليها زورا إذا امتنعت ، وربما يرغب فى
الزواج منها فيعمل على قتل زوجها ، وربما يقتل رجلا يحبها وتعبه ، وربما

يسرق مالا لارضائها ، وربما يقتلها هي اذا قضى اربه منها او نافسه عليها
أحر . ولذلك جاء فى القرآن الكريم : « يا أيها النبى قتل لأزواجك وبناك
ونساء المؤمنین یدنین علیهن من جلابیبهن . ذلك أدنى أن يعرفن فلا
يؤذنین » (الأحزاب ٥٩) قال أبو حيان : « ذلك أولى أن يعرفن لتسترهن
بالعفة ، فلا يتعرضن لهن ، ولا يلقين بها يكرههن ، لأن المرأة اذا كانت
فى غاية التستر والانضمام ، لم يقدم عليها ، بخلاف المتبرجة ، فانها مطبوع
فيها »

وقد حدث من بعض المنتسبين الى العلماء ما يفتر العامة من القدوة
بهم مثل فتاويهم فى المحلل والمحلل له ، وحيلهم فى الزكاة ، واباحتهم القراءة
على قبور الموتى ، وعقمتهم من النار بقراءة آيات معينة نظير أموال يدفعها
الورثة مما تركه الميت ، وتقريبهم للرؤساء والحكام . واستعمالهم التقية
وتغييرهم المذاهب خوفا من العامة من جهة وللتقرب من الناس من جهة
أخرى . كان يكون حنبليا فى بلد وشافعيا فى بلد . وبعضهم لما ضاق
عليه الرزق ، شك فى الله وكفر ، مثل ابن الراوندى الملاحد . ومثل من
قال :

فان تسلمى . أسلم . وان تنتصرى
يخط رجال بين أعينهم صلبا

هذا هو السبب الأول .

والسبب الثانى : أن فى السنة النبوية أحاديث متفقة مع القرآن
فى المعنى مثل انها الأعمال بالنيات . وأحاديث مفسرة فى القرآن مثل
أحاديث هيئات الصلاة ومقادير الزكاة . وأحاديث متعارضة فى المعنى
مع القرآن . وهى كثيرة . متعارضة فى العقائد وفى التشريعات . فالذين
ألغوا التشريع الاسلامى من المحاكم . قالوا : أما الأحاديث المتفقة فأجرها
ميسور ، لأنها تنفذ فى تقوية المعنى ، وأما الاحاديث المفسرة فنعمها هى
لأنها تبين النص القرآنى وتشرحه . وأما الاحاديث المتعارضة مع القرآن

فى المعنى . فانها ان تعارضت مع القرآن فى امور العقائد . فالمعائد امور بين العبد والرب ، والمعتول ذاتها تختلف فى الفهم لأن فى القرآن محكم ومتشابه . فمن العباد من يفهم انه لا شفاعة فى يوم الدين . لقوله فى القرآن الكريم « ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » ومنهم من يصعب عليه أن يجرد الرسول ﷺ من عظمة تليق به ، ويصعب عليه أن يساويه بغيره من اتباعه ، فيثبت له شفاعة لأهل الكبائر من أمته ، وذلك لمميزه عن غيره . وأما التشريعات فلأنها لملائات بين العباد ولا ثبات حقوق ، ويترتب عليها ضياع أمة أو صلاح أمة . لا يصح فيها التساهل . ولا يصح أن يكون فيها تعارض بين القرآن والسنة . وإذا كان فى السنة تشريع يضاد تشريع القرآن . فانه لا يكون من كلام رسول الله ﷺ وانما يكون من وضع أهل الأهواء والبدع . وهذه هى حجة الذين عطلوا شريعة الله من أن يعمل بها .

قالوا : اذا كان العمل بشريعة الله التى هى فى القرآن وحده . فان العمل بها سهل وميسور . ولكن جماعة الفقهاء يصرون على مساواة تشريعات السنة بتشريعات القرآن . وفيها المعارض للقرآن ، وفيها تشريعات زائدة على تشريعات القرآن . وفى هذه الحالة يتحجر الماضى . ولا يقدر على أن ينطق بحكم . لأن اذا نطق بحكم القرآن ، سيقال : وفى السنة كذا . وان حكم بالسنة ، سيقال : وفى القرآن كذا . وان حكم بهما معا يكون كمن يقول : هذا الشيء دائما ابيض واسود ، ولن يصدق أحد .

أما أن أهل الأهواء والبدع قد اندسوا بين المسلمين بالفتن . فهذا قد حدث . والفقهاء والمحدثون قد ذكروا اسبابا للوضع فى الحديث رضى سيرة النبي ﷺ ، وتد جمعها الدكتور مصطفى السباعى فى كتابه السنة ومزلقها فى التشريع الاسلامى . ونقل ابن قيم الجوزية فى كتابه الروح ما يلى :

وقال ابراهيم الخواصر : كنت فى الجامع فأقبل شاب طيب الرائحة حسن

الوجه ، حسن الحرة . فقلت لأصحابنا : يقع لى أنه يهودى . فكلهم كره ذلك . فخرجت وخرج الشاب ، ثم رجع اليهم . فقال : أى شىء قال الشيخ فى ؟ فاحتشموه . فالح عليهم . فقالوا : قال : انك يهودى . فجاء ، فلكب على يدى فأسلم . فقلت : ما السبب ؟ فقال : وجدت فى كتابنا ان الصديق لا تخطىء لمراسسته ... الخ »

أى ان علماء اليهود اندسوا بين المسلمين فى الجوامع . وكانوا عليهم بدینهم وبدین المسلمين وبكتابهم وكتاب المسلمين — وكانوا يدخلون بالكفر ويخرجون به فى أيام النبى ﷺ — ووضعوا فى المسلمين ما يشوش على معانى القرآن .

ومن ذلك :

١ — أسباب نزول القرآن . فقد عللوا أسباب نزول آيات بما يهد الشريعة هذا . ففى سبب نزول : « قل لأزواجك ربنا لك ونساء المؤمنين يذنبن عليهن من جلابيبهن » أنه كانت الحرة والأمة تخرجان ليلا ، لقضاء الحاجة فى الغيطان وبين النخيل من غير امتياز بين الحرائر والإماء . وكان فى « المدينة » فساق يتعرضون للإماء ، وربما تعرضوا للحرائر . فإذا قيل لهم يقولون : حسبناهن إماء . فامرت الحرائر أن يخالفن الإماء بالزى والتستر ، ليحتشمن ويهبن ، فلا يطمع فيهن « هذا السبب يفرق بين الحرائر والإماء فى الحجاب . وفيه ان الحرة تتحجب ، والأمة لا تتحجب . وبلغت الوقاحة بالموضاعين أن رروا عن عمر بن الخطاب : ان غير الحرة لا تتنقع ، وأنه قال : القناع للحرائر لكيلا يؤذین ، وأنه رأى جارية بحنمة فضر بها بدرته وقال : ألقى القناع ، لا تتشبهى بالحرائر ، وأنه قال لجارية : بالكساء أتشبهين بالحرائر ؟ انظر . ما وضع كذبا على لسان عمر رضى الله عنه . وهو أنه أمر الجوارى بعدم الحجاب — وهن نساء فقاتات — ومنهن راقصات ومفنيات . ولذلك شك أبو حيان فى سبب النزول ، وقال :

« نساء المؤمنين يشمل الحرائر والاماء . والفتنة بالاماء اكثر ، لكثرة تصرفهن بخلاف الحرائر فيحتاج اخراجهن من عموم النساء الى دليل واضح »
 وشك الأکوسی بقوله : « ظاهر الآية لا يساعد على ما ذكر في الحرائر »
 ٢ — سيرة النبي ﷺ . فقد شككوا في نسب بناته . فروى قوم أنه عليه الصلاة والسلام لم يكن له من البنات ، الا فاطمة واما رقية وأم كلثوم فربيتاه .

كما حكى الأکوسی في تفسيره .

٣ — القياس الفاسد ، ونسبته الى الأئمة . فقد جوزوا نكاح الرجل امراته في دبرها ، قياسا على أنه لو وطنها بين انخاذها لا تكون حرمة عليه . ونسبوا جواز نكاح المرأة في دبرها الى ابن عمر وابن ابي مليكة وعبد الله بن القاسم الذي قال : ما أدركت أحد اقتدى به في ديني يشك في أنه حلال ، وكمالك بن أنس الذي سأل سائل عنه فقال له : الساعة غسلت رأس ذكرى منه ، وكبعض الإمامية ، وكسحفون من المالكية . وقال الشافعي : ما صح عن النبي ﷺ في تحليله ولا تحريمه شيء . والقياس انه حلال . وقد حكى ذلك الأکوسی في تفسيره ، وحرم وطء المرأة في دبرها — وقوله صحيح — بان الله منع اتيان المرأة في قبلها اذا كان عليها الحيض ، وهو يقتضى وجوب الاعتزال عن الاتيان في الأدبار ، لملة الاستقذار في كل .

٤ — ابطال الحكم الشرعي القرآني . فقد حرم الله الأم التي أرضعت والأخت من الرضاعة . والمراد الأم الأدمية . والاخوات الأدميات لان الشريعة لبنى آدم وللجن . وقد جاء ابطال في صور منها :

(ا) ذهب البخارى الى انه اذا ارتضع صبي وصبية من ثدي « شاة » الى وقوع الحرمة بينهما . (ولاحظ ما سنذكره في قصة سهلة بنت سهيل)
 (ب) اخرج البخارى ومسلم : « يحرم من الرضاع ما يحرم من

النسب » مع أنه في البحر استثنى من صور التحريم احدى وتمانين مسألة .
ومع أنه لو كان يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ما نص على الام
والأخت فقط . لان النص على الام كان يكفى في تحريم كل ما ينتسب
اليها كام والدة .

(ت) « لا تحرم الحصة والمصنان » — « خمس رضعات يحرم »
وهما حديثان معارضان لقوله : « وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم » فانه لم يحدد
عددا . وأربع رضعات لا يحرم على مفهوم الحديث الثاني ، وهن يحرم
على مفهوم الآية .

(ج) نسبوا الى عائشة رضى الله عنها ان الداجن اكلت قرآنا
كن تحت سريرها . فقد روى مسلم أنها قالت : كان فيها أنزل من القرآن
عشر رضعات معلومات يحرم ، ثم نسخن بخمس رضعات معلومات
يحرم ، فتوفى النبي ﷺ وهي فيها يقرأ من القرآن . وفي رواية انه كان
في صحيفة تحت سريري ، فلما مات رسول الله ﷺ تشاغلنا بهونه ، فدخلت
دواجن ، فاكلنها .

(ح) نسبوا الى عائشة رضى الله عنها امرين خطيرين يقضيان على
الأمرة ، ويهدمان عش الزوجية من اساسه ، ويشيعمان الفاحشة بين
المسلمين . وهما :

أولا : جاءت سهلة بنت سهيل امرأة ابي حنيفة الى النبي ﷺ وقالت :
يا رسول الله انى ارى في وجه ابي حنيفة من دخول « سالم » — وهو
حليته — فقال النبي ﷺ : « ارضعى سالما خمسا تحرمى بها عليه »
وسالما هذا كان قد شهد غزوة بدر . وانها رجعت وقالت قد أرضعته
وذهب ما يطلب زوجي من الفمرة . وعلى هذا الحديث — وقد رواه مسلم —
اشكالات : منها انه كيف جاز أن يباشر عورتها بشفتيه ؟ ومنها أن الرجل
لا يشبعه من اللبن ما في ثدي المرأة . ومنها أن سالما كان رجلا شهد

بدرا ، ولم يقل أحد من الأئمة الأربعة ان الرضاع يحرم في الكبر . فان مدة الرضاع التي يتعلق بها التحريم ثلاثون شهرا عند أبى حنيفة وستنان عند صاحبيه .

ثانيا : رووا كذبا ان عائشة كانت اذا أرادت ان يدخل عليها أحد من الرجال ، أمرت أختها أم كلثوم أو بعض بنات أختها أن نرضعه . وروى مسلم عن أم سلمة وسائر ازواج النبی ﷺ أنهم خالفن عائشة في هذا . ونسوا وهم يروون أن عائشة أم للمؤمنين سواء أرضعت أو أمرت أو لم ترضع . فذهب الآن أن رجلا دخل على زوجته ، فوجد عليها رجلا فائها عليها ، ويمص ثديها . فهل من حقه أن ينفى عنها الخيانة ، ويزيل ما في فيه من الشك والريبة ، اذا أخبرته أنها كسحلة بنت سهيل ، وأن النائم الذي يمص ثديها ، هو كسالم مولى أبى حنيفة ؟

السبب الثالث : أن بين المسلمين في « مصر » نصارى كثيرون . وانجلترا وفرنسا وألمانيا وأمريكا وسائر النصارى في العالم يتعاطفون معهم . ومصر دولة ضعيفة أمام دول النصارى ، فعندهم طائرات وصواريخ وقنابل وأسلحة مدمرة . وكان المسلمون أيام عملهم في مصر بالشرعية يأخذون الجزية من النصارى ويذلون بها النصراني لئلا يترأس على مسلم أو يتساوى به . والآن تبدل الحال ، فمصر وقعت تحت نفوذ فرنسا وانجلترا وأمريكا . ورفعت الجزية عن النصارى ، بل بالاحتلال دفع المسلم الجزية . وفي أثناء الاحتلال ، نزع المحتلون الى ملوك مصر أن ينشأوا جيشا منظما ، بدل جيش المالك البدائي ، وأوعزوا اليهم أن يكون المسلم والنصراني معا في الجيش ، ليحققوا المساواة بين الدين الاسلامي والدين النصراني . ويستطوا الجزية . وأوعزوا اليهم لتحقيق المساواة الكاملة بين المواطنين ، أن ينشئوا محاكم ويضعوا فيها قوانين يشترك في الخضوع لها المسلم والنصراني على حد سواء ، وذلك لأنه اذا وضعت القوانين الاسلامية =

فأقول : منعمة الخطابة فى الاقتناع .

ثم هذا الاقتناع اما ان يحاول تحصيله فيما يتعلق بالمعتقد ،
او فيما يتعلق بالأعمال .

اما الاول : فكما يستعان فى الدعوة الى المعتقد الالهية بالأتوال
الخطابية .

واما الثانية : فهى على اقسام ثلاثة : الأمور المشاورية ، والأمور
المشاجرية ، والأمور المنانرية .

اما المشاورية . ففأيتها اذن فى (جلب) نافع أو منع عن ضار ،
ويكون زمانها المستقبل . واليه الاشارة بقول الشيخ : « من المنع
والتحريض »

== وحدها ، فسيذفع النصرانى الجزية بموجبها ، ولا يحق نه بها ان يتساوى
مع المسلم فى حق المواطنة أو فى بناء البيع والكنائس ، أو فى نشر دينه .
وضغطت الدول الأجنبية على ملوك مصر ، وهددوا بالنصارى ان يعملوا
قلاقل وتتن ، وتذرع الملوك لما اقتدموا على تعطيل الشريعة بأن القرآن
والحديث متعارضان ، وبأن العلماء ليسوا بفاهمين : ولم يظهروا السبب
الحقيقى وهو رغبة المحتل الأجنبى فى تعطيلها .

السبب الرابع : ان الأخيار اذا حكموا اصلحوا الشريعة وعملوا بها .
والأشرار اذا حكموا افسدوها وعطلوها . والدنيا دول تتقلب بين الناس
والخير والشر يتصارعان الى يوم الدين .

والآن ماذا نفعل ؟ وان الله لا يرضى عن تعطيل شريعته ، ولنسوف
بمآقب الناس على نبذهم اياها وراء ظهورهم . ولا بد لكى نتجنب عقابه
ان نعمل بها . فماذا نفعل ؟ يجب ان يصلحها العلماء على القرآن والسنة
المفسرة وحدها ، ثم يقدموها للعمل بها . والله ولى التوفيق .

وأما المشاجرية . فغايتها شكاية أو اعتذار عن ظلم أو مخر ،
 ويكون زمانها الماضى . واليه الإشارة بقوله : « والشكاية والاعتذار »
 وأما المناظرة . فغايتها مدح أو ذم وتكون تفصيلية أو تليضية ،
 ويكون زمانها الحال الحاضر ، وعسواء لا يختص بزمان دون زمان . واليه
 الإشارة بقول « الشيخ » : « والمدح والذم وتكبير الأمور وتصغيرها »



ولنختم هذا الفصل بمسألة . وهى أن الناس اختلفوا فى أن
 الخطابة أشرف أم الجدل ؟ والمختار : أن الخطابة أشرف ، والدليل عليه :
 أن الجدل ، لا يفيد الاقتناع لا للخواص ولا للعوام . والخطابة بتقيد الاقتناع
 للعوام ، فيجب أن تكون الخطابة أشرف من الجدل .

أما أن الجدل لا يفيد الاقتناع للخواص ، فظاهر . وأما أنه لا يفيد
 الاقتناع للعوام . فيبذل عليه أمور :

أحدها : أن الأئيسة الجدلية دقيقة لا تصل إليها افهام العوام .
 وثانيها : أن العامى إذا صار ملوما بقياس جدلى ، وعجز عن
 الجواب حمل ذلك على جهله بالجواب ، لا على قوة ذلك الكلام . ومع
 ذلك الاعتقاد لا يفيد القياس الجدلى اقناعا .

وثالثها : أن الجدلى جار مجرى الخصومة والقهر . وإذا اعتقد
 الانسان فى غيره أنه يحاول قهره وأظهاره عجزه ، فذلك مما يحمله على
 نقصه وعدم الانتقاد اليه . وذلك يدل على أن القياس الجدلى لا يحل
 السامع الا على المنازعة والمعادنة . فثبت : أن القياس الجدلى لا يفيد
 اليقين للخواص ولا الاقتناع للعوام ، وإنما الصناعة المفيدة للقرار هى
 البرهان ، والخطابة .

أما البرهان . فيفيد اليقين للخواص .
 وأما الخطابة . فتقيد الاقتناع للعوام .

ولهذا قال تعالى : « أدع الى سبيل ربك بالحكمة » أى البرهان

« والموعظة الحسنة » أى الخطابة « وجادلهم بالتى هى أحسن » (٢)

فأخر الجدل عن هاتين الصناعتين ، لأن تينك مصروفتان الى الفائدة ، والجدل مصروف الى المناومة . والأولان لانادة ما ينبئ ، والثالثة لازالة ما لا ينبئ . فكانت الخطابة جارية مجرى حفظ الصحة ، والجدل جار مجرى ازالة المرض . ولا شك أن الأول أفضل من الثانى .

الفصل التاسع

فى

فيوطيقا

poetica

وهو الشعر .

قال الشيخ : « القياسات الشعرية هى من مقدمات مخيلة ، وان كانت مع ذلك لا يصدق بها . لكنها تبسط الطبع نحو امر وتقبضه عنه . مع العلم بكتبه . كمن يقول : لاف تاكل هذا العسل فانه مرة مقينة ، والمرة المقينة لا تؤكل . فيوهم (الطبع) انه حق ، مع معرفة الفاهن بانه كاذب . فيلنفر (الطبع) عنه . وكذلك ما يقال : ان هذا اسد وهذا بدر ، فيحس به شيء فى العين ، مع العلم بكذب هذا القول »

التمسير : القياس الشعرى هو القول المؤلف من مقدمات مخيلة . وتحقيق الكلام : ان نظر فيه من حيث انه موزون أصيل الوزن . فهذا هو الموسيقى . وان نظر فيه من حيث هو موزون بالأوزان المعتمدة فى غرف العرب ، فهذا هو العروض ، وان نظر فيه من حيث انه مؤلف من اقوال تفيد تخيلا قائما مقام التصديق والترغيب ، فلذلك هو المنطق . ثم قال الشيخ : « ومنافع القياسات الشعرية قريبة من منافع القياسات الخطابية ، فانه انما يستعان بها فى الجزئيات من الأمور ، دون الكليات من العلوم »

واعلم : ان هذا الكلام غنى عن التفسير .

وهنا آخر الكلام فى المنطقيات .

فهرس

فهرس الجزء الأول من كتاب
« شرح عيون الحكمة »

الموضوع	الصفحة
التقديم للكتاب	٥
قيمة علم المنطق	٦
موقف « ابن تيمية » من علم المنطق	٩
هل العقل يقدم على الشرع ؟	١٤
المحكم والمتشابه في القرآن الكريم	١٥
الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم	١٦
تعليل أحكام الشريعة	١٦
مؤلف كتاب شرح عيون الحكمة	٢٦
نقد التصوف	٢٧
مقدمة كتاب شرح عيون الحكمة	٣١
مسائل تمهيدية لعلم المنطق	٤٣
ما هو المنطق ؟	٤٣
موضوع علم المنطق	٤٧
هل المنطق علم او لا ؟	٤٨
قيمة علم المنطق	٤٨

تقسيم العلوم	٤٩
الفصل الاول في تقسيم الألفاظ	٥١
الفصل الثاني في قاطيغورياس	٩٥
الفصل الثالث في بارى ارميناس	١١٧
الفصل الرابع في انولوطيقا الأولى	١٦١
الفصل الخامس في انولوطيقا الثانية	١٩٧
الفصل السادس في طوبيقا	٢٢٣
الفصل السابع في سوفسطيقا	٢٣٩
الفصل الثامن في ريطوريقا	٢٤٣
الفصل التاسع في يوطيقا	٢٥٥